ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 65 Abril, 1943 VOLUMEN 17

UN TEXTO DE SAN PABLO (GAL., 4, 4-5) INTERPRETADO POR SAN IRENEO

Una sola vez menciona San Pablo a la Virgen María, aunque sin pronunciar su nombre. El texto en que se halla esta mención solitaria, muy traído y llevado en las antiguas controversias mariológicas y cristológicas, apenas es utilizado por los modernos mariólogos en las disquisiciones referentes a la Corredención Mariana o a la Maternidad espiritual. En realidad, las palabras del Apóstol: "Misit Deus Filium suum, factum ex muliere..., ut adoptionem filiorum reciperemus" (Gal., 4, 4-5), no parecen arrojar mucha luz para la solución de estos graves problemas. Sin embargo, desde la primera vez que lo estudiamos atentamente, este texto nos pareció que podía dar de sí mucho más de lo que comúnmente suele creerse; pero como para sacar a luz su contenido mariológico debían emplearse procedimientos exegéticos finos y delicados, temimos, no sin fundamento, que semejantes finuras exegéticas pareciesen sutilezas extremadas e inconsistentes. Para que no se nos aplicase el dicho del Sabio: "Qui vehementer emungit, elicit sanguinem" (Prov., 30, 33), preferimos callar. Y hubiéramos callado definitivamente, si posteriormente no hubiéramos hallado expresada por San Ireneo la interpretación mariológica que en nuestro fuero interno habíamos dado anteriormente a las palabras del Apóstol. Dar a conocer esta interpretación de San Ireneo, seguida luego por otros Santos Padres, tal es el objeto que ahora nos proponemos. Pero antes, para pre-

parar o encuadrar esta interpretación, estudiaremos el texto en sí mismo, aplicando los principios y métodos usuales de la hermenéutica bíblica: veremos lo que da de sí.

I. EXEGESIS INTERNA DEL TEXTO

He aquí el texto del Apóstol según la Vulgata latina, reproducción exacta del original griego:

> At ubi venit plenitudo temporis,
> misit Deus Filium suum,
> factum ex muliere,
> factum sub lege,
> ut eos, qui sub lege erant, redimeret,
> ut adoptionem filiorum reciperemus.

Ante todo hay que notar la disposición o estructura de los cuatro últimos incisos, que se corresponden o cruzan quiásticamente: el 3.° con el 6.°, el 4.° con el 5.° Así lo notó ya San Agustín: "Illud autem quod ait, *ut adoptionem filiorum recipiamus*, refertur ad id quod dixit, *factum ex muliere*" (ML., 35, 2127). Como esta relación de los incisos es evidente, y admitida además por todos los intérpretes, basta haberla consignado.

Esto supuesto, es también evidente que la relación del inciso 3.° con el 6.° es de *medio* a *fin*: "factum... *ut*... reciperemus". Ha de existir, por tanto, entre uno y otro la conexión o proporción que existe entre un medio apto y el fin a que es ordenado.

De estas dos observaciones se siguen dos consecuencias, que, precisando algo más el sentido del texto, prepararán el planteamiento de los problemas mariológicos que en él se encierran. Primera: la *filiación* virginal del Hijo de Dios ("factum ex muliere") es medio de nuestra *filiación* divina adoptiva ("ut adoptionem filiorum reciperemus"). Segunda: suponiendo que, como advierte Cornely, "Patres... frequenter adoptionem pro completo incarnationis fine relate ad nos ponunt" (In loc.), es decir, que la filiación adoptiva es como una síntesis de la redención, síguese manifiestamente que la filiación virginal del Hijo de Dios, y consiguientemente la maternidad divina de la Mujer, es un elemento de la redención integralmente considerada.

Pero estas dos consecuencias, que así en general son evidentes, dan lugar a los dos problemas mariológicos antes indicados. Primero, relativo a la Maternidad espiritual y universal de la Mujer: como nosotros participamos de la filiación del Hijo de Dios, natural en él, adoptiva en nosotros, ¿participamos también de su filiación virginal, física en él, espiritual en nosotros? Segundo, relativo a la participación de la Mujer en la obra de la redención: ¿su divina maternidad es un elemento puramente material de la redención, o bien un elemento formal?

Tales son los dos problemas que plantea el texto. Que el texto no los resuelve en sentido positivo con afirmaciones explícitas y categóricas, es evidente. Pero ¿sugiere, a lo menos, la Maternidad espiritual de la Mujer y su cooperación formal a la obra de la redención? Es lo que nos proponemos averiguar, empleando, como hemos ya indicado, los procedimientos normales de la exegesis bíblica.

SENTIDO LITERAL DEL TEXTO.—Concretándonos a los incisos 3.° y 6.°, que son los que más nos interesan, hemos de fijar y precisar, con la mayor exactitud posible, el sentido o valor de las palabras. Sin esto lo demás sería edificar sobre arena. Comencemos por la expresión fundamental "factum ex muliere".

Hemos consultado los mejores intérpretes, antiguos y modernos: y hemos de confesar haber advertido en todos ellos dos omisiones o pretericiones, que juzgamos capitales: no ponen de relieve lo insólito de la frase, ni se detienen en determinar el valor gramatical de la expresión "ex muliere" y su relación con "factum". Y sin llenar estas dos lagunas no podemos pasar adelante.

Primeramente, lo insólito y aun extraño de la frase, una vez señalado, creemos que salta a la vista. El pensamiento de San Pablo lo formulaba así San Ireneo: "Filius Dei, hominis filius factus est, ut per eum adoptionem percipiamus" (*Adv. haer.*, 3, 16, 3); y, más completamente, Menochio: "Ideo Filius Dei factus est ex muliere filius hominis, ut filios hominis faceret et adoptaret in filios Dei" (In loc.). Así expresado el pensamiento, resaltaría mejor la proporción entre los dos incisos. En cambio, la frase "factum ex muliere" parece incoherente. Por de pronto, sabido es que muchos sustituyeron "factum" por "natum": sus-

titución contra la cual se revuelve airado San Beda (1), y que Lagrange califica de "contrasentido" (In loc.). Y el grupo preposicional "ex muliere" no tiene precedentes en "homo natus de muliere", de Job (14, 1), ni en "inter natos mulierum" (Mt., 11, 11), como pretenden Cornely y Lagrange (In loc.), radicalmente diferentes (2). Ni se ve además, por qué San Pablo no dijo "Virgine" en vez de "muliere", o por qué no dijo simplemente "ex Maria", como dice en otros lugares "ex semine David" (Rom., 1, 3), o, refiriéndose a Abrahán, "et semini tuo, qui est Christus" (Gal., 3, 16), o "quod ex Iuda ortus sit Dominus noster" (Hebr., 7, 14). Donde es de notar que el Apóstol no era amigo de frases rebuscadas o alambicadas (3), aunque sí maestro insuperable en la creación de expresiones enérgicas y sugestivas. Si en la ordenación simétrica y armónica del período era, según propia confesión, "imperitus sermone" (2, Cor., 11, 6), no lo era ciertamente en hallar para su pensamiento una expresión justa, vigorosa, a las veces lapidaria. Ni se arredraba ante lo insólito de una frase, como ella fuese apta para encarnar su pensamiento. De ahí que lo insólito de una frase esté en razón directa de su valor o potencia de expresión. Consiguientemente, el criterio en la interpretación de semejantes frases, motivadas no por la retórica, sino por la lógica, ha de ser: por una parte, reconocer como pretendido por el autor el máximum de su potencia significativa; y por otra, procurar descubrir en el contexto el motivo de esa significación máxima. y esto es lo que ahora vamos a intentar.

En la frase que estudiamos fácilmente se distinguen dos ele-

---

(1) Por ser tan conocido, no reproducimos el pasaje, que con tanta frecuencia leemos en los Maitines del *Comm. fest. B. M. V.* (lect. 8). Por esto mismo, es más notable la distracción del P. Prat en su *Théol. de S. Paul* (ed. 4, part. 2, L_2, pág. 257), donde le hace decir todo lo contrario.

(2) Tampoco pueden considerarse como precedentes literarios de «factum ex muliere» las expresiones de los escritos rabínicos que citan Strack y Billerbeck en *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrach* (München, 1926, t. 3, pág. 570). «Yelud 'issah» (= «Weibgeborener») explicaría «*natum* ex muliere», pero no «*factum* ex muliere».

(3) La presencia de ciertas expresiones más o menos «literarias» o «retór cas» en la Epístola a los Hebreos es uno de los indicios más vehementes que delatan la intervención de un redactor «literario», que emplea una «retórica» diametralmente opuesta al genio de San Pablo.

mentos: el participio "factum" y el grupo preposicional "ex muliere". Tras un estudio minucioso, creemos poder determinar con exactitud el valor semántico de cada elemento.

En el verbo "fieri" (γινεσθαι) hay que distinguir, prescindiendo de otros que ahora no hacen al caso, dos sentidos diferentes: el fuerte de *ser hecho, ser producido, ser formado,* y el débil o atenuado de *venir a ser* (correspondiente al *devenir* francés o al *werden* alemán), que es como una cópula mental, que expresa dos estados *sucesivos* de un mismo sujeto. En el sentido fuerte la frase Paulina significaría "formado de mujer", y sería análoga a otras como ésta: "hecho de mármol"; en el sentido débil, en cambio, significaría: "hecho (= venido a ser) [hijo]-de-mujer". Como se ve, la significación diferente del participio "factum" afecta al grupo preposicional, que en el primer sentido es un simple complemento circunstancial (de origen o materia), y en el segundo es un bloque gramatical, lógicamente equivalente a un sustantivo, que hace las veces de predicado. ¿Cuál de los dos sentidos, fuerte o débil, tiene el participio "factum" en la frase Paulina? ¿Cuál, consiguientemente, es el valor del grupo "ex muliere"?

Para decidir esta cuestión hay que recordar el doble uso que se hace del verbo "fieri" (γίνεσθαι), análogo al del verbo "esse", que los dialécticos llaman *de secundo adiacente* o *de tertio adiacente,* y que para entendernos denominaremos *intransitivo* (o absoluto) y *transitivo* (o respectivo). Al primer grupo pertenecen estos ejemplos: "Omnia per ipsum facta sunt" (Ioh., 1, 3), "mundus per ipsum factus est" (Ioh., 1, 10), "facta est tranquillitas" (Luc., 8, 24); al segundo, estos otros: "Quando factus sum *vir*" (1, Cor., 13, 11), "factus sum *insipiens*" (2, Cor., 12, 11). Para determinar la diferencia esencial entre ambos sentidos, hay que apelar a la metafísica. En toda *efección* hay un *sujeto* y un *término* (cfr., 3, q. 35, a. 1, c.); pero con una diferencia: que mientras unas veces sujeto y término aparecen como fundidos en uno, como en "*mundus* factus est", otras, en cambio, se presentan como distintos o desdoblados, como en "*Moyses grandis* factus" (Hebr., 11, 24). Por consiguiente, en el uso intransitivo de "fieri" sujeto y término se expresan *per modum unius;* en el transitivo, distintamente. En el primer caso "fieri" tiene siem-

pre el sentido fuerte; en el segundo suele o puede tener sentido atenuado. Antes de aplicar estos principios a nuestro caso, conviene, para mayor claridad y seguridad, consignar y demostrar dos hechos interesantes, cada uno a su modo.

Primeramente, los grupos preposicionales con frecuencia forman un verdadero bloque gramatical, lógicamente equivalente a un nombre (sustantivo o adjetivo). Uno de los casos más interesantes es el de Hebr., 10, 6: "Holocautomata <et> *pro-peccato* non tibi placuerunt", en que "pro-peccato" equivale al bloque sustantivo *victima-pro-peccato* (4), que en alemán se expresa con una sola palabra: *Sündopfer*. Otro caso curioso es el de 1 Cor., 15, 42-44, cuya estructura simétrica convendrá destacar:

> Seminatur in corruptione, surget in incorruptione;
> seminatur in ignobilitate, surget in gloria;
> seminatur in infirmitate, surget in virtute;
> seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.

La comparación de los tres primeros miembros con el cuarto muestra a las claras que los grupos preposicionales "in-corruptione", "in-incorruptione"..., equivalen a los nombres "corruptibile", "incorruptibile"... Así se explica que poco después el mismo Apóstol exprese por un nombre lo que antes ha expresado por el grupo preposicional: "Oportet enim *corruptibile hoc* induere incorruptionem" (1, Cor., 15, 53). Y así en otros muchos casos (5).

Pero toca más de cerca a nuestro caso el uso nominal de los grupos preposicionales, empleados precisamente como predicados del verbo "fieri". Aduciremos unos pocos ejemplos. "[Granum sisapis] factum est *in arborem*" (Luc., 13, 19); "Fiat mensa eorum *in laqueum*..." (Rom., 11, 9); "Factus est primus homo Adam *in animan viventem*" (1, Cor., 15, 45); "Ne... <*in vacuum*>

---

(4) «*Pro peccato* est substantivi indeclinabilis instar, i. e. piaculum», nota Knabenbauer (In Ps. 39, 7).

(5) Es curioso el fenómeno, frecuente en la Vulgata, que traduce un *adjetivo* griego por una frase preposicional, indicio de su equivalencia lógica. Así, por ejemplo: ἄκαρπος = *sine fructu* (Mt., 13, 22); ὀρθρινοί = *ante lucem* (Lc., 24, 22); ἄνομος, ἔννομος = *sine lege*, *in lege* (1 Cor., 9, 21). Inversamente: κατὰ μόνας = *singularis* (Mc., 4, 10).

(εἰς κενόν) fiat labor noster" (1, Thes., 3, 5); "Mulier... *in praevaricatione* <facta> fuit (γέγονεν)" (1, Tim., 2, 14).

El otro hecho se refiere a Cristo, al cual, bajo cualquiera de sus nombres (Hijo de Dios, Verbo...), nunca se aplica el verbo "fieri" intransitivamente, sino siempre transitivamente, es decir, con un predicado, que expresa el término de la efección. Este predicado unas veces es un nombre (sustantivo o adjetivo), como en los siguientes ejemplos: "Verbum *caro* factum est" (Ioh., 1, 14); "In Christo Iesu, qui factus est nobis *sapientia* a Deo [et] *iustitia* et *sanctificatio* et *redemptio*" (1, Cor., 1, 30); "factus *oboediens*" (Philp., 2, 8); "[Filius] *melior* angelis effectus" (Hebr., 1, 4). Otras veces el predicado se expresa por un bloque preposicional, como en estos otros ejemplos: "Hic factus est *in caput anguli*" (Mt., 21, 42); "Factus *in agonia*" (Luc., 22, 44); "... De Filio suo, qui factus est [...] *ex semine David*" (Rom., 1, 3. Cfr., Cornely); "*In similitudine*[*m*] *hominum* factus" (Philp., 2, 7). Sobre este último ejemplo es digno de notarse que, al reproducir a continuación el mismo pensamiento, emplea el Apóstol esta otra expresión, lógicamente idéntica y gramaticalmente correspondiente: "Et habitu (σχήματι) inventus ut homo..." (Philp., 2, 7), en que "habitu homo" es predicado de "inventus", como en la anterior "in similitudine hominum" lo es de "factus".

La razón de interpretar estos grupos preposicionales como verdaderos predicados (lógicos), y no como simples complementos circunstanciales de "factus", es, además del sentido obvio de las frases, mucho más profunda y que pertenece a la sustancia misma de la Teología. La persona del Hijo o del Verbo, si puede ser y es verdadero término de la generación eterna, es decir, de una producción inmanente, no puede, en cambio, ser término, sino solo mero sujeto, de una acción u operación *ad extra*. Tomemos, por ejemplo, el texto "factus *ex semine David*". Si este grupo preposicional fuera un simple complemento, entonces el Hijo de Dios sería, no sólo sujeto, sino también término formal de la encarnación, lo que equivaldría a decir que con la encarnación el Hijo de Dios pasaba del no ser al ser: afirmación herética. En cambio, si "ex semine David" se toma como equivalente lógico de "Filius David", entonces "Filius Dei" es mero sujeto de la encarnación, cuyo término formal es "Filius David"; interpre-

tación análoga a la interpretación católica de "Verbum caro factum est".

A la luz de todas estas observaciones podemos ya interpretar nuestro texto. En cuanto a la sustancia, la interpretación, después de lo dicho, es tan fácil como clara. Que "ex muliere" *pueda* tener valor nominal y usarse como predicado lógico de "factum", es evidente. Que además *deba* tener este valor, no es menos cierto. En efecto, el participio "factum", aplicado a "Filium", no puede usarse sino transitivamente, si no queremos decir que "Filium" es término formal de la efección: error intolerable. Luego necesita de un predicado, que sea el término formal: y no hay otro que "ex muliere". Consiguientemente, "factum ex muliere" es sustancialmente lo mismo que "factum filium mulieris" o "factum semen mulieris".

No es tan llano precisar los matices del texto. Lo intentaremos, con todo. Por de pronto "factum", comparado con "natum", que en absoluto pudiera haberse usado, no en presente (γεννώμενον), pero sí en aoristo (γεννηθέντα), es a la vez más genérico y más comprensivo. La preposición "ex" tiene evidentemente el doble sentido de origen y de materia *ex qua*. Más problemas ofrece la palabra "muliere", sobre la cual tanto se ha discutido: pretendiendo unos que excluye o niega la virginidad de la madre, otros que la afirma o que la insinúa, otros que prescinde de ella. Quizás distinguiendo lleguemos a una solución, necesariamente compleja, pero segura. La palabra "mulier", en sí misma, no indica sino el sexo femenino: en este sentido ni afirma ni niega la virginidad, sino que prescinde completamente de ella. Pero en el texto no se dice "mulier" en absoluto, sino "ex muliere": lo cual implica la maternidad. Ahora bien: la maternidad *naturalmente* es incompatible con la virginidad, pero *sobrenaturalmente*, es decir, supuesta una intervención sobrenatural de Dios, puede ser virginal. En consecuencia, si existió semejante intervención divina, y esta intervención sobrenatural la conocía San Pablo, síguese lógicamente que el Apóstol, con la expresión "ex muliere", no pudo negar la virginidad de la Mujer Madre. Y ésta es la posición católica, la única razonable. Pero, si no negó la virginidad, ¿podemos decir que positivamente la afirmó, o por lo menos la insinuó? Otra vez habremos de distinguir. Si atendemos a sola

la expresión "ex muliere", no creemos haya motivo fundado para decir ni que la afirme ni siquiera que la insinúe. Otra cosa es, si miramos todo el contexto, razonable y católicamente interpretado. Notemos lo que dice el Apóstol: que "misit Deus Filium suum, factum ex muliere". Se habla de la doble generación del Hijo: la eterna y la temporal, "ubi venit plenitudo temporis". En la eterna sólo se menciona a Dios como Padre, en la temporal sólo se menciona a la Mujer como Madre. Luego, como la primera mención es exclusiva, exclusiva también habrá de ser la segunda. Sólo el Padre, como principio divino de la generación eterna; sola la Madre, como principio humano de la generación temporal. El Hijo ya tenía Padre: sólo quedaba lugar para la Madre. Además, sobre todo desde el punto de vista hebreo, que concedía a la mujer un papel tan secundario en las genealogías, si la generación humana del Hijo de Dios hubiera tenido padre humano, ¿por qué San Pablo había de callarlo, para mencionar en su lugar a la mujer? Por fin, no ignoraba San Pablo, tan versado en las Escrituras, lo que muchas veces se ha notado atinadamente, y es que en las profecías mesiánicas, si se habla de los patriarcas como progenitores remotos, nunca, en cambio, se menciona a su padre humano inmediato, pero sí con frecuencia a su Madre (6). Por todas estas razones, no precisamente por sola la expresión "ex muliere", creemos que San Pablo, si no explícitamente, tácitamente afirma, o por lo menos supone e insinúa, la virginidad de la Madre humana del Hijo de Dios.

Otro problema, interesantísimo, si pudiéramos llegar a una solución segura. Hemos dicho que "ex muliere" es lo mismo que "filius mulieris" o que "semen mulieris". ¿Alude con ello San Pablo a la conocida promesa divina del Proto-evangelio? No es imposible. Si no es tan fácil demostrarlo, más aventurado nos parece el negarlo. ¿Se puede a lo menos conjeturar razonablemente? Por de pronto la identidad lógica de las dos expresiones "ex muliere" y "semen mulieris" da pie para pensarlo. Y esta conjetura adquiere mayor fuerza, si se tiene presente lo insólito de la frase, como antes hemos notado. Realmente, la alusión al Proto-evangelio sería la explicación más satisfactoria de frase

(6) Cfr. Cornely, in Gal., 4, 4.

tan original. Además, como se ha notado muy bien (7), San Pablo, al redactar la segunda parte del capítulo 5 de su Epístola a los Romanos, aun cuando no haga referencia a ellos, tiene presentes los primeros capítulos del Génesis. Ahora bien: se admite comúnmente que la Epístola a los Gálatas la escribió el Apóstol por el mismo tiempo en que escribió la gemela a los Romanos, y preocupado por los mismos problemas. Nada, pues, tendría de extraño, que, mientras la escribía, cruzasen por su mente aquellas palabras de tanto relieve: "Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tum et semen illius" (Gen., 3, 15). De hecho, en la Epístola a los Gálatas se cita con frecuencia el Génesis; y no faltan editores modernos de la Biblia que al margen de Gal., 4, 4, anotan entre los pasajes paralelos, Gen., 3, 15. Así, entre los católicos, Vogels, Ginebra, Merk, y entre los protestantes, Scrivener y Nestle.

Hasta aquí hemos procurado declarar el sentido literal del inciso 3.°: también el 6.° demanda alguna explicación. La expresión "adoptionem filiorum", en griego una sola palabra υἱοθεσίαν (que igualmente hubiera podido traducirse *adoptionem filialem* o *filiationem adoptivam*) sugiere dos observaciones de alguna importancia. Primeramente, esta filiación, fruto de la redención, se contrapone al estado de esclavitud anterior, en que "sub elementis mundi eramus <mancipati>" (Gal., 4, 3); y en este sentido, como antes hemos notado, es una síntesis de todos los bienes de la redención. En segundo lugar, nuestra filiación adoptiva, comparada con la filiación natural del Hijo, en cuanto filiación, es una participación o comunicación de aquélla; en cuanto adoptiva, difiere de ella sustancialmente.

Más controvertida es la interpretación de "reciperemus" (ἀπολάβωμεν). San Agustín, atento al significado etimológico del verbo latino, lo interpreta en el sentido de *recobrar* o *recuperar*: "Nec dixit *accipiamus*, sed *recipiamus*: ut significaret hoc nos amississe in Adam" (ML., 35, 2126). San Crisóstomo, en cambio, interpreta el verbo griego ἀπολαμβάνειν en el sentido de *recibir lo prometido*, y, por tanto, de alguna manera debido. Los modernos dan la preferencia a la interpretación del Crisóstomo, aun-

(7) Cfr. Prat, *La Théol. de S. Paul*, ed. 5, part. 1, pág. 294.

que no ponen de relieve la razón que, a lo menos en sentido positivo (no exclusivo), creemos decisiva. Expondremos esta razón, que nos introducirá en la inteligencia del texto y preparará lo que luego hemos de decir.

Todo el pasaje, en que está encuadrado nuestro texto, está concebido en función de aquella luminosa antítesis Ley-Promesa, que los judíos confundían miserablemente, y que San Pablo destacó con tanto relieve: Ley, régimen de maldición y esclavitud; Promesa, régimen de bendición, que había de culminar en la filiación adoptiva. Merece analizarse el proceso de esta filiación. "Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius..., qui est Christus" (Gal., 3, 16). En Cristo, "quasi in uno" (Ib.) convergen todas las promesas y todas las bendiciones. Consiguientemente, para participar de las bendiciones prometidas no hay sino un solo camino: incorporarse a Cristo, o, como aquí dice el Apóstol, hallarse "en Cristo Jesús", "revestirse de Cristo", "ser de Cristo": que todo es uno mismo; y quien así está en Cristo, es "Descendencia de Abrahán", es "heredero de las bendiciones prometidas". Oigamos al mismo Apóstol: "Omnes enim filii Dei estis per fidem [...] *in Christo Iesu.* Quicumque enim in Christ<um> baptizati estis, *Christum induistis...* Omnes enim vos unu<s> estis *in Christo Iesu.* Si autem *vos Christi,* ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes" (Gal., 26-29).

A la luz de esta antítesis Ley-Promesa, verdadera clave de toda la Antigua Alianza, consideremos nuestro texto (8):

> ... factum ex muliere,
> factum sub lege,
> ut eos, qui sub lege erant, redimeret,
> ut adoptionem filiorum reciperemus.

Los dos incisos intermedios se refieren al régimen de la Ley, régimen de esclavitud: "*sub* lege"; los dos extremos miran al ré-

---

(8) Conviene notar que Marción suprimió los dos incisos «factum ex muliere, factum sub lege», y no ciertamente por razones de crítica textual. Cfr. Harnack, *Marcion: das Evangelium vom Fremdem Gott* (Beilage, III. Texte und Untersuch., 45, 74*). Quien se atreve a semejantes arbitrariedades, «iam iudicatus est»; no menos que los que sobre ellas edifican la historia del Cristianismo primitivo.

gimen de la Promesa: "factum ex muliere" adquiere el matiz de "Semen Abrahae"; "ut adoptionem filiorum reciperemus" es el cumplimiento de la promesa, que contiene la filiación y la herencia. Es, por tanto, preferible la interpretación de San Crisóstomo. Pero ¿es ésta del todo inconciliable con la de San Agustín? Notemos que, según lo que acabamos de decir, estaría más en consonancia con el contexto "factum semen Abrahae" que "factum ex muliere". Semejante sustitución de "semen Abrahae" por un equivalente de "semen mulieris", que parece intencionada, es una nueva confirmación de que el Apóstol alude al Proto-evangelio. Ahora bien: también el Proto-evangelio es una *promesa* de reparación, es decir, de restitución (aunque mejorada) de lo perdido. Consiguientemente, "reciperemus" puede significar a la vez *recibir lo prometido* y *recobrar lo perdido*, cuando una misma cosa es la que se ha perdido y la que luego se promete. Notamos, empero, que esta probable o posible conciliación de las dos interpretaciones no es necesaria para lo que luego habremos de decir. No queremos apoyarnos en probabilidades endebles.

Exégesis teológica del texto.—De la interpretación literal pasemos ya a la exégesis teológica de nuestro texto. Ante todo asentemos las bases de nuestra investigación.

La conexión entre el inciso 3.° y el 6.° está claramente expresada por la partícula final *ut*: es, por tanto, la conexión o proporción que existe entre el medio y el fin. Esta misma proporción existe entre el inciso 4.° y el 5.°: consiguientemente, la interpretación de los dos grupos de incisos ha de ser análoga, en cuanto lo consienta la diversidad de la materia. En consecuencia, la única interpretación teológica aceptable será la que explique adecuadamente esta doble finalidad, respetando, por supuesto, el valor propio de los términos y en consonancia con el contexto.

Tomemos como punto de partida la paráfrasis que comúnmente suele hacerse del texto Paulino: paráfrasis que, aunque hecha un poco *ad usum Delphini*, reproduce bastante bien la sustancia del pensamiento: "Filius Dei factus est Filius hominis, ut filios hominis faceret filios Dei". Según esto, el que el Hijo de Dios se haga Hijo del hombre es *medio* para que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios. Ahora bien: el *medio*

es algo apropiado y conducente a la consecución del fin propuesto, algo eficaz para su realización, algo que sea razón suficiente de la existencia misma del fin. Por otra parte, el simple hecho de que el Hijo de Dios se haga Hijo del hombre no explica suficientemente el fin propuesto de que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios. Evidentemente, se requiere algo más; y este algo más ha de estar entrañado en el hecho mismo de que el Hijo de Dios se haga Hijo del hombre, si este hecho ha de ser verdaderamente medio apropiado al fin. ¿Qué será este algo más?

El mismo Apóstol nos lo señala poco antes, en las palabras anteriormente recordadas: "Filii Dei estis in Christo Iesu... Christum induistis". Ahora bien: las fórmulas "in Christo Iesu", "Christum induere" son, por así decir, clásicas y técnicas para expresar la solidaridad de los hombres en Cristo. Luego esta solidaridad es la razón formal e inmediata de que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios. Consiguientemente, en el hecho que propone el Apóstol como *medio* para que los hijos del hombre se hagan hijos de Dios ha de estar incluída esta solidaridad. Por tanto, al decir San Pablo que el Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre, la expresión "Hijo del hombre" no significa un hombre de tantos, ni siquiera un miembro de la familia humana, emparentado con los demás hombres—nada de esto sería el *medio* suficiente y apropiado que buscamos—, sino más bien el Hombre por excelencia, en el cual está representada y contenida toda la humanidad.

Una comparación aclarará y confirmará este razonamiento. Supongamos que "un rico se hace pobre, para que los pobres se hagan ricos". Evidentemente que si el rico se hiciera pobre tirando sus riquezas al mar, mal *medio* sería éste para que los pobres se hicieran ricos. En cambio, si el rico se hace pobre desprendiéndose de sus riquezas a favor de los pobres, o, mejor, *comunicando* sus riquezas a los demás, creando la *solidaridad* o *comunión* de dominio sobre sus propios bienes, semejante empobrecimiento sería *medio* aptísimo para que los que eran pobres se hiciesen ricos. De semejante manera, si al hacerse el Hijo de Dios Hijo del hombre, entabla o contrae tal solidaridad con todos los hijos del hombre, que él y ellos vengan a ser una misma cosa, se concibe perfectamente que el que así se ha hecho Hijo

del hombre comunique a todos los hijos del hombre, a él incorporados, su filiación divina.

Otras razones más poderosas, sacadas del mismo Apóstol, comprueban el sentido de solidaridad que atribuímos a la expresión "hecho Hijo del hombre". Es estrictamente paralelo, aun en su estructura gramatical, al texto que estudiamos, este otro que poco antes precede: "Christus nos redemit de maledicto legis, *factus* pro nobis maledictum:... *ut* in Gent<es> benedictio Abrahae fieret in Christo Iesu" (Gal., 3, 13-14). El sentido evidente de este texto es: que Cristo, hecho solidario con nosotros, tomó sobre sí nuestra maldición, para que luego, en virtud de la misma solidaridad, nosotros en él participásemos de la bendición; es decir, solidaridad en la maldición como *medio* de la solidaridad en la bendición; lo mismo que en nuestro texto: solidaridad en la filiación humana como *medio* de la solidaridad en la filiación divina.

Esta solidaridad en Cristo Jesús es precisamente la razón que da el mismo Apóstol para demostrar el derecho de los fieles a la herencia prometida a Abrahán: "Si autem Christi, dice, ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes" (Gal., 3, 29). Como se ve, este texto contiene la menor y la conclusión de un silogismo en forma. La mayor la había propuesto el Apóstol poco antes, al afirmar que "semen Abrahae", y no "quasi in multis, sed quasi in uno", "est Christus" (Gal., 3, 16). Siempre la misma razón: la solidaridad.

Examinemos ahora los dos incisos intermedios: "*Factum* sub lege, *ut* eos, qui sub lege erant, redimeret", para ver si el resultado debilita o corrobora la conclusión de los precedentes razonamientos.

"Cristo se sometió a la Ley para redimir a los que estaban sometidos a la Ley". Ya la más somera consideración muestra a las claras que el simple hecho de someterse Cristo personalmente a la Ley de Moisés no era *medio* apropiado para rescatar del dominio de la Ley a los que a ella estaban sometidos. Es como si dijéramos que uno se sometía a la pena de prisión para libertar a los que estaban en prisión. Si dijera que Cristo se sometió a la Ley para darnos ejemplo de obediencia a la Ley, se entendería fácilmente; pero precisamente para sacudir de nosotros el

yugo de la Ley, no tiene sentido, a no ser que el someterse a la Ley signifique algo más. Este algo más nos lo da claramente el contexto.

En el mismo capítulo había escrito el Apóstol: "Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledict<um> sunt. Scriptum est enim: <quia> *Maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quae scripta sunt in Libro Legis, ut faciat et...* Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum; quia scriptum est: *Maledictus omnis qui pendet in ligno...*" (Gal., 3, 10-13). A la luz de este pasaje, la expresión repetida de nuestro texto "sub lege" no significa "sometido al cumplimiento de la Ley", sino "sujeto a la sanción de la Ley" (9). No ignoraba San Pablo el dicho del Divino Maestro: "Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere" (Mt., 5, 17). "Factum sub lege" no es otra cosa que "factus pro nobis maledictum: quia scriptum est (in Lege)..."; lo mismo que "ut eos, qui sub lege erant, *redimeret*" no es sino "nos *redemit* de maledicto legis". Como se ve, el paralelismo de este pasaje con los incisos intermedios es aún mucho más estricto que con los incisos extremos. Consiguientemente, si la solidaridad expresada en el pasaje paralelo probaba, como antes hemos visto, la solidaridad en los incisos extremos, con mucha mayor razón la probará en los intermedios.

Pero podemos aducir otros textos afines, más convincentes todavía. Cristo se sometió a la Ley para rescatar a los que estaban sometidos a la Ley. ¿Cómo los rescató? En la Epístola a los Romanos lo dice el Apóstol categóricamente: "Mortificati estis (ἐθανατώθητε) legi per corpus Christi" (Rom., 7, 4). ¿Qué significa la frase, a primera vista enigmática, "per corpus Christi"? Oigamos a los mejores intérpretes modernos. Dice Cornely: "*Mortificati sunt... legi per corpus Christi* occisum, cui nimirum inseruntur et incorporantur, quotquot in mortem Christi baptizantur" (In loc.). Prat: "El *cuerpo de Cristo* es,

(9) Al lado de otras interpretaciones más o menos vagas e imprecisas, resalta esta explicación, que juzgamos atinadísima, de Cornely: «Deus misit Filium suum *factum sub lege, ut* ipse eam implens eiusque maledictionem in se suscipiens *eos qui sub lege erant* ab eius quum maledictione (cfr. 3, 13) tum servitute pretio soluto *redimeret*» (In loc.).

pues, el cuerpo místico, al cual el bautismo nos incorpora" (*La Théol. de S. Paul*, ed. 4.ª, vol. 2, pág. 327). Lagrange: "Son los fieles los que han muerto a la Ley... por el hecho de la muerte de Cristo, a la cual han sido unidos por su bautismo" (In loc.). Sickenberger: "El cristiano ha muerto con Cristo. Esta muerte, que Pablo no concibe en manera alguna puramente como una expresión figurada..." (In loc.). Aun entre los protestantes, exegetas tan eminentes como Zahn y Sanday-Headlam dan el mismo sentido a las palabras del Apóstol. La solidaridad, pues, con Cristo y con su muerte es la que nos libra del yugo de la Ley. El mismo pensamiento reaparece también en la Epístola a los Gálatas: "Ego enim per legem legi mortuus sum, ut Deo vivam. Christo confixus sum cruci, vivo autem..." (Gal., 2, 19-20). Creemos acertadísima, y a nuestro juicio definitiva, la interpretación de Cornely, que, relacionando la expresión "per legem" con "Christo confixus sum cruci", y explicándola de un modo análogo a como ha explicado "per corpus Christi", dice en sustancia: Cristo murió "por la Ley", por cuanto se sometió a la sanción de la ley; yo, por otra parte, fuí crucificado y morí con Cristo; luego también yo morí "por la Ley".

En consecuencia, los dos incisos intermedios significan: Cristo se sometió a la Ley, haciéndose solidario con la maldición de la Ley, que sobre nosotros pesaba, para que, dando con su muerte de cruz satisfacción a las exigencias de la Ley, nosotros, solidarios con su muerte, quedásemos por el mismo caso sustraídos a la sanción de la Ley. La solidaridad lo explica todo satisfactoriamente. Por la solidaridad, Cristo se sujeta a la maldición de la Ley, a la cual da plena satisfacción con su muerte; por la solidaridad, nosotros, compartiendo esta muerte, y pagando con ella lo que debíamos, quitamos a la Ley todo ulterior derecho sobre nosotros.

Esta significación de solidaridad, que hemos hallado en los incisos intermedios, confirma la que anteriormente descubrimos en los incisos extremos. Estos cuatro incisos, si bien dispuestos quiásticamente, forman dos grupos enteramente paralelos entre sí. Por tanto, el sentido de uno de los grupos repercute en el otro, en lo que tiene de paralelo. Y como el sentido de la solidaridad lo hemos hallado en cada grupo, independientemente del

otro, resulta que cada uno de ellos, con su propia luz, refuerza y redobla la del otro: doble garantía de acierto en la interpretación.

Pero en la investigación del sentido teológico nos hemos valido provisionalmente de la expresión genérica de "Hijo del hombre"; es hora ya de examinar el valor teológico de la expresión más concreta "hecho de-mujer", empleada por el Apóstol.

Por de pronto, el sentido de solidaridad, como no fundado en la expresión provisional, sino en el conjunto del texto y en el contexto, subsiste igualmente en la expresión Paulina. Y esto podría bastarnos. Pero hay más. Creemos que la expresión "hecho de-mujer" ofrece ventajas notables. Primeramente, lejos de atenuarlo, refuerza el sentido de solidaridad. Esto sería evidente si esta expresión insólita contuviera una alusión al Protoevangelio y fuera equivalente a "Semen Mulieris", como no es improbable. Pero no queremos hacer hincapié en simples probabilidades. Es más seguro considerar esta expresión, más en consonancia con el contexto—todo él concebido en función de la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia, concentrada en Cristo—, como un equivalente de "Semen Abrahae". A la verdad, el que el Hijo de Dios sea "hecho de-mujer" es la primera realización de la promesa y es, al mismo tiempo y por el mismo caso, la concentración de toda la descendencia del gran patriarca en Cristo "quasi in uno". Es, pues, lógico que la expresión "hecho de-mujer", *medio* apropiado para el cumplimiento de la promesa en la unidad de la descendencia, se entienda como equivalente de "Semen Abrahae".

La importancia de este punto justificará una breve digresión. En los textos bíblicos referentes al origen humano o genealogía del Mesías, se dibujan tres series o líneas: la de los textos patriarcales, la de los textos maternales y la combinada de entrambas. La de los textos patriarcales menciona los progenitores remotos; la de los textos maternales, al contrario, no habla sino de la madre propiamente dicha, o inmediata; la combinada, o confluente, o bien comienza por la serie de los patriarcas para terminar en la madre, o bien presenta a la madre como heredera de los patriarcas (Luc., 1, 26-38; 1, 46-55). San Pablo, al referirse a los progenitores remotos, ora habla de los "padres"

en general (Rom., 9, 5), ora menciona a Abraham (Gal., 3, 16), a Judá (Heb., 7, 14) o a David (Rom., 1, 3): a la madre se refiere en el texto que estudiamos. Pero se pregunta: ¿este recuerdo de la madre se presenta como suelto o independiente, o más bien como coronamiento de la línea patriarcal? Parece preferible esta segunda solución, si se tiene en cuenta el profundo color o relieve patriarcal de todo el contexto, en que tanto resalta la descendencia de Abraham y la promesa a ella vinculada. Para mostrar cuán natural es relacionar entre sí las dos corrientes, haciendo desembocar la patriarcal en la maternal, o haciendo remontar la maternal a la patriarcal, aduciremos dos testimonios singularmente autorizados. San Justino escribe: "[Christus] per Virginem (10), quae erat ex genere Abraham et tribu Iuda et David, genitus est" (*Dial. cum Tryph.*, 43. MG., 6, 567-568). Y más ampliamente en otro lugar: "[Filium agnoscimus] patriarcharum filium, utpote per Virginem, quae ex genere ipsorum erat, incarnatum... Filium igitur hominis seipsum dicebat, ...quia genitus est per Virginem (11), quae erat, ut dixi, ex genere David et Iacob et Isaac et Abraham" (Ib., 100. MG., 6, 709-710). Santo Tomás, queriendo probar la maternidad divina de María por el conocido texto de San Pablo a los Romanos, 9, 5, arguye de esta manera: "Dicitur... quod ex Iudaeis est *secundum carnem Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*. Non autem est ex Iudaeis, nisi mediante B. Virgine. Unde ille qui est super omnia Deus benedictus in saecula, est vere natus ex B. Virgine sicut ex sua matre" (3 q. 35, a. 4, ad 1). El origen virginal del Mesías es la razón y la realización histórica de su origen patriarcal y el cumplimiento de las promesas mesiánicas. Es, pues, obvio y natural que al hablar del Mesías prometido se descienda de los patriarcas hasta la madre y se suba de la madre a los patriarcas. No es, por tanto, nada improbable

---

(10) Hemos retocado la versión latina de Migne, por no responder con bastante exactitud al original griego.

(11) También aquí hemos acomodado la versión latina al original. El pensamiento de San Justino lo reproduce muchas veces San Ireneo, de diferentes maneras. Citaremos un solo ejemplo: «El Hijo del Padre... nació de la Virgen María, descendiente de la raza de David y de Abrahán» «*Demonstr. praed. apost.*, 40. Patr. Or., 12, 776).

que San Pablo, después de hablar del origen patriarcal del Mesías y de la promesa mesiánica, al emplear la expresión insólita "hecho de-mujer", relacionándola con la descendencia y la promesa de Abraham, le dé el sentido implícito de "Semen Abrahae".

Quedaría incompleta nuestra investigación si no estudiásemos la relación o conexión entre los dos grupos de incisos. Ante todo, que no sean inconexos o independientes, lo demuestra su estructura quiástica o cruzada. Cada uno de los dos grupos binarios expresa un hecho (o medio) y un fin. Pues bien: el primer hecho corresponde al segundo fin, como el segundo hecho corresponde al primer fin. Pero ¿qué conexión existe entre hecho y hecho, entre fin y fin? La conexión entre los dos fines es más fácil de determinar: son los dos aspectos, negativo y positivo, de la redención: ser rescatados de la maldición de la Ley y recibir la filiación divina adoptiva. Más delicada es, y también más fecunda en resultados, la conexión entre los dos hechos.

Si tomamos los dos hechos en general y como a bulto, el ser "hecho de-mujer" parece que es una simple condición para quedar "sujeto a la Ley". Pero ahondando algo más en el significado de cada uno de los hechos se descubren entre ellos relaciones mucho más profundas. Recordemos los dos elementos de la Antigua Alianza, señalados por el Apóstol: la Promesa y la Ley; dos elementos sustancialmente diversos y aun, en cierto sentido, antagónicos, pero entrambos vinculados a la descendencia de Abraham (12). Lazo de unión entre ellos era la circuncisión: prescrita, por una parte, a toda la descendencia de Abraham, como "sello de la alianza" (Gen., 17, 11) entre Dios y ella; y, por otra parte, precepto fundamental y rasgo diferencial de la Ley, tanto que San Pablo prácticamente compendia o sintetiza toda la Ley en la circuncisión, hasta decir que quien se circuncida "debitor est universae legis faciendae" (Gal., 5, 3). Ahora bien: si "hecho de-mujer" equivale a "Semen Abrahae", se explica perfectamente la necesidad de la circuncisión para quien se presentaba, como la descendencia de Abraham, toda concentrada en

(12) Nota Eutimio Zigabeno que el Hijo de Dios se sometió a la Ley, «por cuanto procedía de los Judíos según la carne; porque de allí era su madre» (Niceph. Calogeras, Euthymii Zigabeni in XIV Ep. S. Pauli et in VII Canonicas. Athen., 1889, t. 1, pág. 534).

su persona, y la necesidad consiguiente de quedar "sometido a la Ley", a todas sus prescripciones y a todas sus sanciones.

Cabe ahondar más todavía, si queremos abarcar todo el pensamiento de San Pablo. Hemos visto anteriormente que en el fondo de los dos hechos se descubría la solidaridad. Examinemos la naturaleza de esta doble solidaridad y su mutua conexión.

Directamente, al ser "hecho de-mujer" el Hijo de Dios entraba en solidaridad con sola la raza de Abraham, la cual compendiaba y representaba en sí mismo. Pero no es menos verdad, según el Apóstol, que en Abraham y en su descendencia habían de ser bendecidas todas las naciones, toda la gentilidad, a condición, empero, de que ésta se incorporase a la descendencia del gran patriarca (Gal., 3, 7-29). Con esta incorporación de la gentilidad a la descendencia espiritual de Abraham quedaba constituído el "Israel de Dios" (Gal., 6, 16. Cfr. Eph., 2, 11-22...), al cual estaba llamada toda la humanidad. Indirectamente, por tanto, el Hijo de Dios, al ser "hecho de-mujer", entraba en íntima solidaridad con todo el linaje humano, todo él llamado a formar parte de la descendencia de Abraham y del Israel de Dios. Esta es la solidaridad que podemos llamar de naturaleza, o, en términos más bíblicos, solidaridad en la carne. La otra solidaridad, efecto de la primera, expresada por el otro hecho, el quedar "sometido a la Ley", es decir, a la maldición por ella fulminada, era la que podemos llamar solidaridad de pecado, en virtud de la cual el Hijo de Dios "hecho de-mujer" tomaba sobre sí y consideraba como si fueran propios los pecados de toda la humanidad. Doble solidaridad en la encarnación y en orden a la redención: encarnación y redención, los dos momentos decisivos, y de mayor relieve para el pensamiento cristiano, en la economía de la salud humana, en la participación de las promesas de bendición hechas al patriarca Abraham.

Y llegamos a la meta de nuestras investigaciones exegéticas: esta doble solidaridad la vincula San Pablo a la filiación humana del Hijo de Dios respecto de la Mujer; es decir, a la maternidad divina de María. Consideramos este resultado de capital importancia para la Mariología. Sin duda que nosotros, cotejando entre sí verdades diferentes y como poniéndolas en contacto, podíamos derivar o aplicar a la Mariología la doctrina

del Apóstol sobre la solidaridad de Cristo con los hombres; pero esta combinación o convergencia de verdades conocidas por fuentes diferentes, obra puramente humana, no puede tener el mismo valor que el contacto establecido por un escritor inspirado entre estas mismas verdades. Tal es, a nuestro juicio, el valor e interés singular del texto que estudiamos. Una sola vez menciona San Pablo a María, la Mujer, la Madre del Hijo de Dios; pero en esta única mención nos da todo cuanto de él podíamos esperar: el derecho de encauzar hacia la Mariología la corriente de su maravillosa Soteriología y de lo que en ella hay de más fundamental y característico, que es su doctrina sobre la solidaridad humana en Cristo Jesús, elemento formal de su concepción sobre el Cuerpo místico de Cristo. Lo que nosotros podíamos hacer científicamente, San Pablo lo justifica y acredita divinamente.

DERIVACIONES MARIOLÓGICAS.—Hemos visto que en la expresión "hecho de-mujer" afirma implícitamente San Pablo la solidaridad de Cristo con los hombres y que esta solidaridad la vincula a la maternidad divina de la Mujer: vamos a examinar ahora si este doble resultado puede ser considerado como principio en el cual se contengan o del cual se deriven la Maternidad espiritual de María y su cooperación a la obra de la redención humana. La Maternidad espiritual habrá que buscarla principalmente en el inciso 3.°; la Corredención, en la conexión de este mismo inciso con los tres siguientes. Más en concreto, los dos problemas pueden formularse de esta manera: 1) ¿La maternidad divina, en virtud de la solidaridad que lleva aneja, entraña la Maternidad espiritual respecto de los hombres? 2) ¿Esta divina maternidad, combinada igualmente con la solidaridad, es una cooperación formal a la obra de la redención? No vamos a estudiar estos problemas en toda su amplitud, sino sólo a examinar si su solución afirmativa puede apoyarse en San Pablo.

Respecto de la maternidad espiritual, el mismo Apóstol nos muestra por duplicado el modo de probarla y casi nos da hecho el argumento. En el contexto inmediato quiere él probar dos cosas: que todos los fieles son hijos de Dios y que son descendencia de Abraham. ¿Cómo lo prueba? Argumento primero: Cristo es el Hijo de Dios; los fieles están incorporados a Cristo:

luego los fieles en Cristo son hijos de Dios (Gal., 3, 26-28). Segundo argumento: Cristo es la descendencia de Abraham; los fieles son miembros del Cuerpo místico de Cristo: luego los fieles forman parte de la descendencia de Abraham (Gal., 3, 28-29). Filiación y paternidad son conceptos relativos e inseparables. Consiguientemente, con este doble argumento ha probado el Apóstol la paternidad de Dios y la paternidad de Abraham respecto de los fieles. ¿Quién no ve que semejante argumentación vale también para probar la Maternidad espiritual de la mujer respecto de los hombres? Porque, imitando a San Pablo, podemos argumentar de esta manera: Cristo es Hijo de María; los hombres están incorporados a Cristo: luego en Cristo son hijos de María: luego, correlativamente, María es Madre espiritual de los hombres. Más diremos: que semejante argumentación, aplicada a la Maternidad espiritual de María, tiene, bajo ciertos respectos, mayor fuerza que aplicada a la paternidad de Dios o de Abraham. Porque, comparada con la paternidad de Dios, la Maternidad de María es más allegada o connatural respecto de nosotros; y comparada con la paternidad de Abraham, la Maternidad de María es más propia y más inmediata respecto de Cristo. Es, por tanto, indudable que la Maternidad espiritual de María respecto de los hombres halla en San Pablo su más firme apoyo.

Pero semejante modo de argumentar es algo extrínseco, queda en la corteza; es decir, demuestra el hecho, pero no explica el cómo; no señala suficientemente la razón intrínseca del hecho; y esta razón es la que desearíamos poner de manifiesto. De lo dicho se deja entender que esta razón no es otra que la solidaridad de los hombres en Cristo Jesús; pero la solidaridad cual antes la hemos insinuado, y que ahora habremos de explicar con mayor precisión.

Comúnmente, al hablarse del Cuerpo místico de Cristo, se entiende por solidaridad la unión o "comunión" personal, más perfecta y definitiva, con que cada hombre individualmente, por la fe y el bautismo, queda incorporado a Cristo como miembro vivo de su Cuerpo místico. Y hay que reconocer que en la doble argumentación de San Pablo, que poco antes hemos reproducido, la solidaridad, base del argumento, ha de entenderse en este

grado o estadio más perfecto. Basta rcordar aquellas palabras del Apóstol: "Omnes enim filii Dei estis *per fidem* [...] in Christo Iesu" (Gal., 3, 26). Y aun así entendida, la solidaridad, como prueba nuestra filiación respecto de Dios o de Abraham, la prueba igualmente respecto de María. Pero no puede negarse que en este sentido nuestra filiación Mariana, como posterior, cronológica y lógicamente, a la redención, y consiguientemente a la encarnación, no puede llamarse propiamente de *generación espiritual*: con ella, evidentemente, no pudimos ser engendrados juntamente con Cristo. Pero ¿existe otro estadio inicial de la solidaridad que coincida con la encarnación y radique en ella? ¿Y esta solidaridad inicial no fundará o entrañará una filiación Mariana que pueda llamarse verdadera generación moral o espiritual? Es lo que deseamos investigar, a la luz de lo que en nuestro texto enseña el Apóstol.

La solidaridad insinuada por San Pablo en las expresiones "hecho de-mujer, hecho bajo-la-Ley" es: 1), anterior a la redención y, consiguientemente, a nuestra justificación individual, y 2), coincide con la encarnación, en la cual radica. No creemos difícil demostrar este doble aserto. 1) Que sea anterior a la redención es a todas luces manifiesto. En efecto, habla el Apóstol de la solidaridad en virtud de la cual Cristo se apropia nuestros pecados y se somete a la sanción y a la maldición de la Ley. Ahora bien: semejante solidaridad, ordenada a que Cristo en orden a la redención pueda ser "hecho maldición por nosotros" (Gal., 3, 13), es anterior a la redención. La solidaridad de pecado y la solidaridad de naturaleza, en que aquélla radica, era precisamente lo que habilitaba o capacitaba al Hijo de Dios para ser nuestro Redentor de la manera como lo había de ser; era por así decir, como la última formal determinación que le constituía Redentor. 2) Esto supuesto, semejante solidaridad, una vez reconocida como anterior a la redención, no podía iniciarse sino en la misma encarnación. Y así lo insinúa San Pablo al vincularla al doble hecho de ser el Hijo de Dios "hecho de-mujer y hecho bajo-la-Ley". En la encarnación y con la encarnación se consumaba este doble hecho, en virtud del cual el Hijo de Dios realmente quedaba "hecho de-mujer" y "Descendencia de Abraham" y, consiguientemente, mediante la circuncisión, sometido

a la sanción y maldición de la Ley. Y si así era, es ya evidente que en el momento de la encarnación, y en virtud de la misma encarnación, toda la humanidad prevaricadora quedaba inicialmente incorporada al Redentor. En la encarnación, por tanto, y con la encarnación, todos los hombres, incorporados y místicamente identificados con el Redentor, en él y con él fueron engendrados por la Mujer. En suma, supone San Pablo dos estadios en la solidaridad de los hombres con Cristo: uno, inicial; otro, terminal; ambos, a su modo, títulos de la Maternidad espiritual de María: el terminal, título de una Maternidad menos propia; el inicial, de una Maternidad más propia, que, en el orden moral, bien puede llamarse Maternidad de generación espiritual.

No alcanza la Corredención Mariana tanto relieve en nuestro texto como la Maternidad espiritual. No son, con todo, despreciables los elementos que contiene. Procuremos recogerlos como granitos de oro.

Primeramente, el fondo y como el alma de todo el texto es la idea de solidaridad en el sentido expuesto. Ahora bien: esta solidaridad, que habilita al Hijo de Dios para ser Redentor y capacita a los hombres para ser redimidos, es "ex muliere", es obra de la Mujer. Semejante acción respecto de la solidaridad es ya una manera de cooperación a la redención. Esta acción, como en realidad no es otra que la misma generación, no pasaría de ser cooperación material si María no hubiera intervenido en ella conscientemente, con actos personales y libres. Estos actos no los expresa San Pablo, aunque es de presumir que los supone, si la maternidad del Redentor ha de ser verdaderamente humana. Recuérdese que cuando, hacia el año 55, escribía el Apóstol la Epístola a los Gálatas, desde hacía varios años llevaba por compañero a San Lucas, quien por entonces tendría ya recogidas las notas o documentos con que había de redactar más tarde la escena de la Anunciación; y no es verosímil que San Pablo desconociese estas notas destinadas a la composición del Evangelio, que había de transmitir a la posteridad su propia predicación. De todos modos, a nosotros nos es lícito combinar lo que enseña San Pablo con lo que narra San Lucas.

Bajo otro aspecto adquiere nuevo realce esta acción soterio-

lógica de la Mujer. Hemos notado anteriormente el valor gramatical de "factum ex-muliere": "factum", no "natum"; "ex-muliere", verdadero sustantivo lógico, que hace las veces de predicado; no "ex muliere", mero complemento circunstancial. "Natum" hubiera limitado la acción de la madre a sólo el nacimiento humano del Hijo de Dios; en cambio, "factum" es mucho más comprensivo. Y "ex-muliere", concebido como término de la acción divina, viene a convertirse en un rasgo distintivo que imprime carácter en el Redentor, cuyos constitutivos esenciales, es decir, ser Hijo de Dios hecho hombre y solidario con los hombres, se compendian y cristalizan en esta expresión singular: "hecho de-mujer". Al obrar, por tanto, la redención humana, el Redentor había de actuar siempre como quien era: "el Hijo de Dios hecho de-mujer". Y cuanto más insólita, tanto más intencionada y, consiguientemente, más significativa resultaba esta expresión. Cuando San Pablo, como todos los demás, se apropiaba expresiones ajenas o frases ya hechas y vulgares, no siempre daba a todas y cada una de las palabras su sentido plenario; pero cuando él mismo forjaba expresiones de nuevo cuño, daba a las palabras su máxima significación. De consiguiente, cuando para caracterizar al Redentor lo presenta como "hecho de-mujer", tal lo concebía él en su mente. Y podemos decir que no sólo este *hecho* estaba ordenado, como a su fin, a que nosotros recibiésemos la filiación adoptiva, sino que la realización de este fin estribaba y radicaba en el mismo *hecho*.

No dice más el Apóstol, ni seremos nosotros los que, forzando sus palabras, le hagamos decir más de lo que dijo. Pero no es poco este relieve soteriológico de la maternidad de la Mujer; el cual, como coeficiente de otros hechos, les puede comunicar una significación que solos no tendrían. Una aplicación, por vía de ejemplo. Se ha dicho, para probar la Corredención Mariana, que los derechos maternales de María sobre la vida y la sangre del Redentor eran título suficiente para que los méritos del Redentor puedan justamente considerarse como méritos de María, que con ellos, por tanto, contribuía eficazmente a la obra de la redención. Decimos: si para esta apropiación de los méritos redentores bastaba ya que el Redentor, muchos años antes, hubiera *nacido* de María, ¿cuánto más bastará el que el Redentor,

en el acto mismo de consumar la redención, sea de presente el "hecho de-mujer"? Los actos del "hecho de-mujer" nunca pierden su relación con la Mujer.

II. INTERPRETACION DE SAN IRENEO

El punto central y sustancial de nuestra interpretación es el sentido de solidaridad que creemos haber hallado en el texto Paulino: la exègesis literal es pura preparación; las derivaciones mariológicas, pura consecuencia. Lo que principalmente, pues, nos interesa en San Ireneo es ver si él también interpreta en el mismo sentido el texto del Apóstol. Afortunadamente, no ha de ser difícil mostrar que la interpretación del gran Padre de la tradición cristiana es una confirmación de la nuestra.

Distribuiremos los principales textos (13) del Santo en tres grupos. En el primero reuniremos los que hablan de la solidaridad en términos más genéricos; en el segundo, los que hablan de la "comunión" en Cristo; en el tercero, los que emplean su término favorito de "recapitulación". Bastarán breves observaciones exegéticas sobre cada uno para determinar su significación.

A. Textos más genéricos.

1. "Qui [Iesus Christus] propter immensam suam dilectionem factus est quod nos sumus, uti nos perficeret esse quod est ipse" (*Adv. haer.*, 5, *praef.* MG., 7, 1.120). Varias son las características de este texto. Primeramente, todo él, sin reproducir de Gal., 4, 4-5, más que las palabras "factus... uti...", expresa su pensamiento fundamental y su estructura lógica. Luego, las expresiones "quod nos sumus... quod est ipse", en medio de

(13) Los textos en que San Ireneo cita o alude a Gal. 4, 4-5, los recoge, si bien incompletamente, W. W. Harvey en su edición del *Adv. haer.*, t. 2, pág. 522, y los reproducen, aunque no todos, Sanday-Turner-Souter en *Novum Test. S. Irenaei Ep. Lugd.* (Oxford, 1923, págs. 156-157.) Añadiremos en nota otros textos tomados de la obra recientemente descubierta y publicada *Demonstratio praedicationis apostolicae*, que es lástima no utilizasen los críticos ingleses.

su generalidad, elevan, por así decir, el pensamiento del Apóstol a la esfera del puro sér y son como una fórmula metafísica de la solidaridad. Cierto que en absoluto pudieran interpretarse en el sentido de mera semejanza, análogas a las que poco después escribe el mismo Apóstol: "Estote *sicut* ego, quia ego *sicut* vos" (Gal., 4, 12). Con todo, el pleno sentido de las palabras (*quod*, no *sicut*), y principalmente el paralelismo con los textos que a continuación citaremos, muestran que deben interpretarse en el sentido de identidad. Y en tal supuesto, a pesar de su generalidad—o más bien por razón de esta misma generalidad, que no es imprecisión, sino tonalidad universal o metafísica—, no debíamos desperdiciar este texto; cuya importancia sube de punto con aquel rasgo "propter immensam suam dilectionem", que nos revela la raíz y la razón suprema de la solidaridad.

2. "*Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum*... Verbum Dei incarnatus [est], cum advenisset plenitudo temporis, in quo Filium hominis fieri oportebat Filium Dei" (Ib., 3, 16, 7. MG., 7, 926). Notemos las expresiones equivalentes a "factum ex-muliere" que emplea San Ireneo. En el texto anterior "quod nos sumus", en éste "incarnatus [est]" y "Filium hominis fieri". Semejantes sustituciones muestran la plenitud de sentido que el Santo daba a las palabras del Apóstol. Es digna también de notarse la palabra "oportebat", expresión de necesidad o conveniencia, derivada del fin que Dios pretendía con la encarnación de su Hijo.

3. "Melior autem eo homine [Adam], qui secundum similitudinem Dei factus est, et excellentior quisnam sit alius, nisi Filius Dei, ad cuius similitudinem factus est homo? Et propter hoc in fine ipse ostendit similitudinem; Filius Dei factus est homo, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens" (Ib., 4, 33, 4. MG., 7, 1075). Ante todo, breves observaciones sobre la letra de este pasaje. Primeramente, es una manifiesta alusión a Gal., 4, 4-5, como se ve por las expresiones "in fine" (equivalente a "ubi venit plenitudo temporis", como se ve por otros pasajes paralelos) y "*Filius* Dei *factus* est homo". En segundo lugar, contiene la idea de solidaridad, aunque algo oscuramente, en la frase "antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens", como podrá apreciarse por los textos que luego aduciremos. Por

fin, el motivo de la interrogación, algo extraña a primera vista, "melior... eo homine... quisnam sit alius...?", se ve por lo que inmediatamente antecede, donde se dice que para vencer a Satanás, vencedor del primer hombre, se requería otro hombre superior. Esto supuesto, procuremos entender el pensamiento, tan ingenioso como profundo, de San Ireneo. Presupone el Santo que Adán fué hecho a semejanza del Hijo de Dios, verdadera causa ejemplar del hombre: pensamiento hermoso, que reaparece con alguna frecuencia en los escritos patrísticos (14). Para rehacer esta semejanza, borrada con el pecado, el mismo Hijo de Dios se hace semejante a los hombres: alusión evidente a Philp., 2, 7, "in similitudine [m] hominum factus". Con esto el Hijo de Dios reúne en su persona el ejemplar y lo *ejemplado*, el modelo y lo modelado: lo primero lo tenía por su misma naturaleza, lo segundo lo adquiere al hacerse hombre. Con esto se explica el sentido de aquella frase: "ipse ostendit similitudinem", equivalente a aquella otra de Philp., 2, 7: "habitu inventus ut homo"; es decir, que el Hijo de Dios mostró a los ojos de todos la naturaleza humana, hecha a semejanza de su divina filiación; y en este sentido prosigue el Santo explicando su pensamiento: "Filius Dei factus est homo, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens". De modo que la solidaridad en la naturaleza humana es el medio para comunicar al hombre la semejanza con el Hijo de Dios, la filiación divina: "Filium suum, factum ex-muliere, ...ut adoptionem filiorum reciperemus".

4. "Filius Dei, hominis filius factus est, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente Filium Dei" (Ib., 3, 16, 3. MG., 7, 922). De dos partes consta el texto. En la primera se reproduce algo libremente Gal., 4, 4-5, con la sola sustitución de "filius hominis" en vez de "ex-muliere". En la segunda se indica la razón de la primera. Para cuya inteligencia hay que investigar qué significa "homine" y cuál es el sentido de los tres participios "portante..., capiente..., complectente". El pensamiento general de San Ireneo es bien claro

(14) Cfr. Harvey, Op. cit., t. 2, pág. 260, not. 1. A estos textos hay que añadir todos aquellos, bíblicos y patrísticos, que presentan a Cristo como causa ejemplar de la creación. Cfr. *Demonstr. praed. apost.*, 22. Patr. Or. 12, 767.

a la luz del contexto. Quiere probar la identidad personal entre "Filius Dei" y "filius hominis": "Unum autem Iesum Christum Dominum nostrum", como escribe inmediatamente antes. Por consiguiente, "homine" expresa principalmente la naturaleza humana del mismo Cristo, aunque no exclusivamente, pues añade a continuación: "ut sit *primogenitus* mortuorum, quemadmodum *primogenitus* in omni conditione". Esta doble mención del Primogénito, y el objeto o fin de la encarnación "ut per eum adoptionem percipiamus", parecen insinuar que "homine" era la naturaleza individual de Cristo, pero en cuanto de alguna manera representaba y contenía toda la humanidad. Y en este sentido, "homo portabat, capiebat, complectebatur Filium Dei". Es decir, "portabat", llevaba en sí; "capiebat", contenía o comprendía; "complectebatur", abrazaba o estrechaba. Donde es de notar que estos tres verbos, si se tratase exclusivamente de la naturaleza individual de Cristo, habían de aplicarse más bien a "Filius Dei", en que hay que buscar el supuesto o sujeto de las denominaciones. En cambio, si "homine" se refiere de alguna manera a toda la humanidad, se entiende perfectamente que él sea preferentemente el "subiectum attributionis" de los tres verbos.

B. Textos relativos a la "comunión".

5. "Si enim homo non vicisset inimicum hominis, non iuste victus esset inimicus... Et nisi homo coniunctus (συνηνώθη = counitus) fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis... Qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus, nisi per Filium eam, quae est ad ipsum, recepissemus communionem? nisi Verbum eius communicasset nobis, caro factum?... Oportebat enim eum qui <occisurus esset> peccatum, et mortis reum <redempturus> hominem, id ipsum fieri quod erat ille, id est, hominem: ...ut peccatum ab homine interficeretur, et homo exiret a morte" (Ib., 3, 18, 7. MG., 7, 937-938). Todo este pasaje es una glosa de nuestro texto, cuyos elementos esenciales reproduce: el Hijo de Dios se hace hombre, para que el hombre sea redimido del pecado y de la muerte y adquiera la divina filiación. Lo que san Ireneo añade por su cuenta, o, me-

jor dicho, lo que él lee o descubre en el texto Paulino es la idea de "comunión" o solidaridad, en función de la cual está concebido todo el razonamiento. Y lo más interesante es el desenvolvimiento gradual de la solidaridad, cuyos pasos o fases principales se señalan. Primeramente se afirma el hecho: recibimos por medio del Hijo "eam, quae est ad ipsum, *communionem*". El primer paso de esta "comunión" se da cuando el Verbo, al encarnarse ("caro factum"), entra en comunión con nosotros ("*communicasset* nobis"), cuando, al hacerse hombre, se hace *lo mismo* que era éste ("*id ipsum* fieri *quod erat ille*"). A esta comunión de ser corresponde la comunión de acción: "Si enim homo non vicisset inimicum hominis, non iuste victus esset inimicus"; es decir, no sería justa y cabal la victoria, si el mismo antes vencido no fuera después el vencedor; como tampoco se obtendría "ut peccatum ab *homine* interficeretur, et *homo* exiret a morte"; esto es, que fuese uno mismo el *hombre* que mata al pecado y el *hombre* que escapa de la muerte. Sólo la "comunión" o solidaridad da pleno sentido a todas estas expresiones: no basta la mera identidad específica. Efectos, derivaciones o nuevas fases de esta solidaridad son la participación de la filiación adoptiva ("filiorum adoptionis eius *participes*"), la participación de la inmortalidad ("particeps incorruptibilitatis") y la íntima unión del hombre con Dios ("homo <counitus> Deo").

6. "Qui nude tantum hominem eum [Christum] dicunt..., moriuntur; nondum commisti Verbo Dei Patris, ...et ingrati exsistentes Verbo Dei, qui incarnatus est propter ipsos. Propter hoc enim Verbum Dei, homo; et qui Filius Dei est, filius hominis factus est, <ut homo>, commistus Verbo Dei <et> adoptionem percipiens, fiat filius Dei (15). Non enim poteramus aliter in-

---

(15) Hemos acomodado (en parte) la versión latina al original griego, conservado por Teodoreto (*Eranistes*, dial. 1, MG. 83, 85-86). Hemos preferido, con todo, conservar «commistus», que tiene todos los visos de ser original, más bien que χωρήσας, que trae Teodoreto. Se explica más fácilmente que Teodoreto sustituye συγκερασθείς (o συγκεχραμένος) por χωρήσας que el intérprete latino tradujese χωρήσας por «commistus». El contexto, además («commisti Verbo», «adunati... incorruptelae») está a favor de «commistus». De todos modos, la expresión «<ut homo>» se refiere evidentemente, no a la humanidad individual de Jesucristo, sino al linaje humano, al hombre en general.

corruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos; ut absorberetur, quod erat corruptibile, ab incorruptela; et quod era mortale, ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus?" (Ib., 3, 19, 1. MG., 7, 938-940). La claridad meridiana de este texto no requiere mucha declaración. Según San Ireneo, el hombre, todo el linaje humano, con la encarnación del Hijo de Dios, queda compenetrado y como fundido ("commistus") y hecho una cosa con él. En virtud de esta compenetración o fusión, con la cual la inmortalidad se hace lo que nosotros éramos ("facta id quod et nos"), la mortalidad a su vez se une a la inmortalidad y queda absorbida por ella y se trueca en inmortalidad, propia de los hijos de Dios.

7. "Filius Dei Dominus noster, exsistens Verbum Patris, et filius hominis: quoniam ex María, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem; <et qui Filius Dei est>(16), factus est filius hominis ...primitias resurrectionis hominis in semetipso facien: ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus omnis hominis... resurgat, per compagines et coniunctiones coalescens, et confirmatum augmento Dei, unoquoque membrorum habente propriam et aptam in corpore positionem" (Ib., 3, 19, 3. MG., 7, 941). La combinación de Gal., 4, 4-5 con 1 Cor., 15, 20 (Rom., 6, 4) y Eph., 4, 16, no necesita comentarios (17).

C. Textos relativos a la recapitulación.

8. "Si enim [Filius Dei] non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est neque filius hominis: et si hoc non factus est, quod nos eramus, non magnum faciebat, quod passus est et sustinuit... Hoc itaque [quod nos eramus] fa-

(16) Adoptamos la conjetura propuesta por Harvey (2, 104, not. 8), intercalando la expresión «et qui Filius Dei est».

(17) Pueden verse otros textos análogos en *Demonstr. praed. apost.*, nn. 38, 40. Patr. Or., 12, 775, 776.

ctum est Verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans: et propter hoc filium hominis se confitetur... Et Apostolus autem Paulus in ea Epistola, quae est ad Galatas, manifeste ait: *Misit Deus Filium suum, factum de muliere*" (3, 22, 1. MG., 7, 956). Este pasaje es capital para la interpretación de nuestro texto. Según San Ireneo, la expresión "factum ex-muliere" y sus equivalentes "factus homo", "factus filius hominis", "factus quod nos eramus", equivalen a su vez a esta otra, mucho más precisa y concreta, "suum plasma in semetipsum recapitulans". Esta recapitulación, basada en San Pablo (Eph., 1, 10), es uno de los factores más importantes de la Soteriología de San Ireneo. Qué entendía el Santo por *recapitulación*, lo dicen estos otros dos textos afines, que se hallan en el mismo contexto: "Ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas, et universas linguas, et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est" (Ib., 3, 22, 3. MG., 7, 958); "Recapitulans in se Adam, ipse Verbum exsistens, ex Maria... recte accipiebat generationem Adae recapitulationis..., recapitulationem Adae in semetipsum faciens" (Ib., 3, 21, 10. MG., 7, 955). Cristo recapituló en sí a Adán, y con Adán toda la raza humana; y esta recapitulación se obró en Cristo al ser engendrado por María. Retengamos esta declaración de San Ireneo, que entraña toda una Mariología: "ex Maria recte accipiebat generationem Adae recapitulationis": con la generación recibía Cristo de María no sólo su naturaleza humana individual, sino también en ella y con ella la recapitulación de Adán y de toda la humanidad.

9. "Omnia ergo recapitulans recapitulatus est..., elidens eum, qui in initio in Adam captivos duxerat nos, et calcans eius caput, quemadmodum habes in Genesi dixisse serpenti Deum: *Et inimicitiam ponam inter te et inter mulierem, et inter semen tuum et semen eius; ipse tuum observabit caput, et tu observabis eius calcaneum.* Ex eo (= exinde) enim (ille), qui ex muliere Virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam, praeconabatur observans caput serpentis. Et hoc est semen, de quo ait Apostolus in Epistola quae est ad Galatas: *Legem factorum positam, donec veniret semen, cui promissum est.* Manifestius autem adhuc in eadem ostendit Epistola, sic dicens: *Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum de muliere.* Neque enim

iuste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum. Per mulierem enim homini dominatus est ab initio, semetipsum contrarium statuens homini. Propter hoc et Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem (= primaevum) hominem illum, ex quo ea, quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans: uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam" (Ib., 5, 21, 1. MG., 7, 1.179). Este pasaje, más que comentario exegético, reclama algunas observaciones, que pongan de relieve su importancia trascendental. Nótese, ante todo, la doble relación de la recapitulación de todas las cosas en Cristo: relación real con la redención, concebida como victoria, y relación documental con el Proto-evangelio. En virtud de esta segunda relación admite San Ireneo la ecuación, que nosotros proponíamos como mera sugerencia, entre las dos expresiones: "factum ex-muliere" y "Semen mulieris": ecuación que corrobora y amplía las consecuencias mariológicas que del texto Paulino deducíamos. Nótese, además, el doble objeto o término de la recapitulación: que es, por una parte, Adán y, por otra, su raza, precisamente en cuanto nacida de mujer. Nótese, finalmente, la conexión de esta doble recapitulación con la victoria redentora: Cristo recapitulaba en sí al hombre, para que, pues un hombre fué vencido, otro hombre fuese vencedor; y recapitulaba la humanidad nacida de mujer, y en consecuencia él mismo nacía de mujer, para que, pues por una mujer había vencido el enemigo, por otra mujer fuera derrotado. A la mujer madre de la humanidad y cooperadora de su ruina se había de contraponer la Mujer Madre de la humanidad regenerada y coperadora de su reparación.

10. "Non autem Dominus antiquam illam et primam adversus serpentem inimicitiam in semetipso recapitulatus fuisset, adimplens promissionem Demiurgi, et perficiens praeceptum eius, si ab alio venisset Patre. Sed quoniam unus et idem est, qui ab initio plasmavit nos, et in fine *Filium suum misit*, praeceptum eius perfecit Dominus, *factus ex muliere*, et destruens adversarium nostrum, et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem Dei" (Ib., 5, 21, 2. MG., 7, 1179-1180). De nuevo relaciona San Ireneo nuestro texto con el Proto-evange-

lio (18). Quiere probar que uno mismo es el Dios Creador o Demiurgo y el Padre, que al fin (es decir, cuando llegó la plenitud del tiempo) envió a su Hijo, para que él cumpliese la promesa y el mandamiento del Demiurgo su Padre. Para ello se vale San Ireneo del doble fin de la misión del Hijo expresado por el Apóstol. Por una parte, el que el Hijo se somete a la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, no es otra cosa que acatar el mandamiento del Demiurgo y con ello destruir a nuestro adversario, que con la Ley nos tenía subyugados; y, por otra, hacerse hijo de Mujer, para que recobrásemos la filiación adoptiva, no es otra cosa que cumplir la promesa del Demiurgo y restaurar al hombre según la imagen y semejanza de Dios. Con este razonamiento armoniza San Ireneo las dos interpretaciones del verbo "reciperemus", la de San Agustín y la de San Crisóstomo, de la misma manera que antes hemos indicado; por cuanto la filiación adoptiva se presenta como promesa hecha no sólo a Abrahán, sino también a Adán en el Paraíso. Notemos, para terminar, un rasgo delicado: lo que para el Hijo es un "mandamiento" es para nosotros una "promesa" y doblada promesa (19).

CONCLUSION

No podemos terminar sin prevenir o deshacer dos reparos, muy obvios, que pudieran desvirtuar cuanto llevamos dicho. Pri-

---

(18) Más clara es aún la alusión al Proto-evangelio en este otro pasaje, en que San Ireneo emplea el mismo verbo «reciperemus», empleado por San Pablo. Dice así: «Novissimis temporibus secundum praefinitum tempus a Patre (Gal., 4, 2)... quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu *reciperemus*» (Ib., 3, 18, 1. MG. 7, 932).

(19) La misma doctrina sobre la recapitulación, y en conexión con Gal., 4, 4-5, enseña San Ireneo en la *Demonstr. praed. apost.* Citaremos dos ejemplos. «*El Hijo de Dios... en la plenitud de los tiempos*, para recapitular y contener todas las cosas, se hizo hombre, nacido de hombres; se hizo visible y palpable, a fin de destruír la muerte y mostrar la vida y restablecer la unión entre Dios y el hombre» (n. 6. Patr. Or., 12, 759). «Los Profetas anunciaron que el Hijo de Dios sería «manifestado a todo el universo como hombre al fin de los tiempos; él, el Verbo de Dios, que había de recapitular en sí mismo todo cuanto existe en el cielo y sobre la tierra» (n. 30.

mero: ¿no hemos forzado y aun violentado las palabras de San Pablo para hacerle decir más de lo que dijo y pensó? Segundo: ¿no será puramente personal y solitaria la doctrina de San Ireneo sobre la recapitulación? El primero se dirige contra nuestra exègesis Paulina; el segundo, contra la autoridad de San Ireneo. Dos palabras sobre cada uno.

Para responder al primer reparo nos limitaremos a hacer dos observaciones de carácter general. Primeramente, en nuestra exegesis Paulina nos hemos propuesto—y, naturalmente, creemos haberlo cumplido—aplicar al texto del Apóstol los principios y normas de interpretación admitidos por todos y expuestos en todos los tratados de Hermenéutica bíblica. Eso sí, hemos procurado aplicarlos en toda su integridad y amplitud, haciéndoles dar, por así decir, el máximo rendimiento de que eran capaces. Y no es lo mismo llegar a este límite máximo que traspasarlo con la violencia. De todos modos, invitamos al lector a que, si tropieza en algún punto de nuestro razonamiento, reflexione y examine si la aplicación leal e integral de los principios hermenéuticos lleva, o no, al resultado a que nosotros llegamos. El que un resultado no haya entrado todavía en la corriente general y por su misma novedad cause extrañeza, no es razón suficiente para rechazarlo, siempre que se haya obtenido legítimamente. Por lo demás, los puntos verdaderamente básicos no somos nosotros los primeros en proponerlos. Quien conozca a fondo la magnífica *Teología de San Pablo* del P. Prat los hallará muy naturales; y esto que el P. Prat, como ya notó en una de sus recensiones el Padre Lebreton, en la interpretación de los textos Paulinos por miedo de pasar la raya suele quedarse un paso atrás.

Ib., 771. Cfr. nn. 31, 95. Ib. 771-772, 797). Aun cuando no contenga el término de *recapitulación*, ni haga referencia a Gal., 4, 4-5, queremos consignar otro pasaje, que es la más espléndida confirmación y como el sello de todos cuantos hemos aducido: «...Manifeste ipsum ostendit Deum, quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes eius praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, oboedientes usque ad mortem facti...» (*Adv. haer.* 5, 16, 3. MG. 7, 1168). Afortunadamente, se ha conservado el texto griego de este pasaje, que tan de relieve pone nuestra solidaridad con Adán y con Cristo, hasta decir que nosotros en Adán quebrantamos el precepto de Dios, y que en Cristo fuimos, como él, «hechos obedientes hasta la muerte»: obedientes y muertos en Cristo y con Cristo.

La otra observación referente al primer reparo es la constatación de la maravillosa e inagotable fecundidad doctrinal de los textos de San Pablo, que todos los exegetas y teólogos unánimemente reconocen y ponderan. Sería fácil acumular testimonios de los que, al ponerse en contacto con las palabras del Apóstol, se sienten incapaces de abarcar o agotar su riquísimo contenido doctrinal. Sirva de ejemplo esta confesión del citado Padre Lebreton: "Todas estas enseñanzas diversas dadas por el Apóstol están tan cargadas de verdad y sostenidas por una pasión tan intensa, que no se sabe cómo aprisionar todas sus riquezas ni cómo expresar su acento; su doctrina es como su frase, desespera a los traductores por su exuberancia y su ímpetu" (*Histoire du Dogme de la Trinité*, ed. 6. París, 1927, t. I, lib. 3, c. 3, intr., pág. 380). Que semejantes palabras, preñadas de pensamiento, al ser sometidas a un tratamiento enérgico, rindan algo más de lo que muestran en la sobrehaz, no tiene nada de inverosímil.

El segundo reparo es todavía más inconsistente. San Ireneo no es ningún solitario ni anda por descaminos. Al gran Padre de la tradición cristiana hacen coro otros representantes autorizados de la misma tradición. Sirvan de ejemplo unos pocos. San Crisóstomo, explicando nuestro texto, se pregunta: "Et unde constat, inquies, nos factos esse filios Dei?" Y responde apelando a nuestra comunión con el Hijo de Dios: "Quia Christum induimus, qui est Filius" (MG., 61, 657). Más de cerca reproduce así a San Pablo como a San Ireneo el gran Doctor de la maternidad divina, San Cirilo de Alejandría: "Asserimus... illum Unigenitum... formam servi accepisse..., ut, secundum carnem ex muliere genitus..., humanum genus recapitularet... et per unitam sibi carnem omnes in seipso contineret" (MG., 76, 15-18). Entre los Padres latinos, San Hilario, glosando nuestro texto, escribe: "Dei Filius natus ex Virgine est... ut, homo factus, ex Virgine naturam in se carnis susciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum, in eo universi generis humani corpus exsisteret" (ML., 10, 66). Por fin, San Ambrosio escribe: "[Christus] sacrificium de nostro obtulit. Nam quae erat causa incarnationis, nisi ut caro quae peccaverat, *per se* redi-

meretur?... Hoc enim in se obtulit Christus, quod induit" (ML., 16, 867-868). Y así otros Padres (20).

Es, por tanto, concorde la voz de la tradición patrística, y con ella concuerda el resultado que, independientemente de ella, ha dado de sí la exègesis del texto Paulino. La convergencia del resultado de la doble investigación, bíblica y patrística, es una doble comprobación o garantía recíproca del método seguido en cada una de ellas. No andará tan descaminada la exegesis Paulina, cuando desemboca en una doctrina corriente entre los Santos Padres; ni será una invención de los Padres, lo que, antes de consultarlos a ellos, ha hallado con sus recursos propios la exègesis bíblica.

José M. Bover, S. I.

Facultad teológica de Sarriá (Barcelona).

---

(20) No queremos omitir el comentario de San León el Grande sobre nuestro texto: «... Dicit Apostolus: *Cum ergo venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege.* Quid vero hoc est, nisi Verbum carnem fieri, conditorem mundi per uterum Virginis nasci?... Agnoscat igitur catholica fides in humilitate Domini gloriam suam, et de salutis suae sacramentis gaudeat Ecclesia, quae est corpus Christi; quia nisi Verbum Dei caro fieret et habitaret in nobis; nisi in communionem creaturae Creator ipse descenderet, et vetustatem humanam ad novum principium sua nativitate revocaret, regnaret mors ab Adam usque in finem... Factus est homo nostri generis, ut nos divinae naturae possimus esse consortes. Originem, quam sumpsit in utero Virginis, posuit in fonte baptismatis; dedit aquae, quod dedit matri: virtus enim Altissimi et obumbratio Spiritus Sancti, quae fecit ut Maria pareret Salvatorem, eadem fecit ut regeneret unda credentem... Adam, praecepta Dei negligens, peccati induxit damnationem: Iesus, factus sub lege, reddidit iustitiae libertatem. Ille, diabolo obtemperans usque ad praevaricationem, meruit ut in ipso omnes moreremur: hic, Patri oboediens usque ad crucem, fecit ut in ipso omnes vivificarentur» (Serm. 25, 4-5. ML. 54, 210-212). Muchas y muy interesantes observaciones sugiere este pasaje. Dos solamente propondremos. Primera: el inciso «factum ex muliere» lo explica San León en función del cuerpo místico de Cristo y del principio de solidaridad. Segunda: el «factus sub lege» lo interpreta con esta frase paralela: «Patri oboediens usque ad crucem», que coincide con la interpretación que nosotros le hemos dado.

La "equidad" en los Concilios de Toledo

Se ha hablado en muchas ocasiones del rigorismo español y de la tendencia de los españoles a la exageración, especialmente en lo tocante a restringir la libertad, inclinándose excesivamente a la severidad y a lo menos humano.

Con qué fundamento se hayan hecho semejantes afirmaciones no es nuestro propósito determinarlo en este lugar. Unicamente pretendemos ahora señalar un hecho comprobado por el testimonio de los cánones conciliares toledanos, de esas españolísimas asambleas que tan decisiva influencia ejercieron, no solamente en la legislación canónica española, sino en la de la Iglesia universal.

Este hecho es el de la equidad cristiana, de tal manera embebida en la legislación toledana, que puede decirse es una de sus características más acusadas.

Para los Padres de Toledo las leyes no solamente han de ser justas, sino que también han de ser equitativas; no solamente se ha de tener en cuenta la justicia y el derecho, sino que éste se ha de acomodar al mismo tiempo a las exigencias todas de la ley natural. Es decir, la ley humana no se ha de contentar con acomodarse a exigencias estrictamente jurídicas que determinan los derechos y obligaciones de cada uno de los individuos y de éstos con la sociedad *ad æqualitatem* y *ex rigore iustitiae*, sino que en el ordenamiento jurídico han de entrar también en consideración las exigencias morales que ordenan la convivencia social de los hombres, especialmente aquellas que temperan y suavizan el rigor del derecho o de la ley con la humanidad, la piedad y la caridad.

Esta armonía de la justicia con la caridad es una de las pre-

ocupaciones más constantes y destacadas de los Padres toledanos, como veremos, persuadidos como estaban de que, además de la justicia, el legislador ha de tener presente en la creación de las leyes las otras virtudes que entran en juego para conseguir la mutua y pacífica armonía de gobernantes y súbditos, y de éstos entre sí; es decir, de la sociedad toda, para cuyo bien social las leyes existen y son necesarias.

Antes de pasar al estudio de la equidad en los Concilios de Toledo conviene determinar su concepto, difícil, a no dudarlo, como lo pone de manifiesto la diversidad de opiniones de los autores.

Si atendemos a su etimología, la palabra *equidad* es una derivación de la raiza griega αικα, procedente, a su vez, del indogermánico ēkah (= "unus"), y significa *unidad, igualdad* y, por tanto, *justicia;* de manera que, si atendemos únicamente a su sentido etimológico, equidad es sinónimo de justicia (1). No ha prevalecido, sin embargo, este significado en el uso jurídico, ya que precisamente en el tecnicismo del derecho la equidad y la justicia son conceptos entre los cuales reina una cierta oposición.

Para los juristas la equidad coincide unas veces con la justicia natural, otras con una especie de derecho ideal, en ocasiones significa una suave moderación de la norma jurídica, y, en la opinión de algunos, viene a coincidir, finalmente, con el concepto de la *epikía.*

Vermeersch ha propuesto una definición de la equidad en su concepto genérico, diciendo que es aquella virtud especial, intermedia entre la justicia y la caridad, parte potencial de la primera, que inclina al hombre al uso moderado del derecho (2).

Claramente se deduce de esta definición el carácter de la equidad natural, base y fundamento de toda equidad positiva, como la justicia natural lo es de la humana y positiva. Conviene, no obstante, distinguir en la equidad dos funciones esencialmente diversas.

---

(1) Véase S. D'ANGELO, *De aequitate in Codice Iuris Canonici,* Apollinaris, 1 (1928), 365.

(2) Virtus specialis, media inter iustitiam et caritatem iustitiaeque pars potentialis, qua animus inclinat ad humanum iuris usum. *Quaestiones de iustitia,* n. 480.

Es la primera la que se deriva de la esencia misma de la ley. La norma jurídica es por su naturaleza universal; dirigida a todo el cuerpo social, no debe considerar sino lo que comúnmente sucede, sin descender a los casos y circunstancias particulares: el legislador no puede tener en cuenta esas infinitas particularidades, que harían imposible su labor legislativa.

Por otra parte, siendo, asimismo, esencial a la ley la racionabilidad, no es posible admitir que en determinadas circunstancias la norma jurídica resultase injusta en su aplicación concreta y el *summum ius* viniese a convertirse en la *summa iniuria* (3), lo que sería contra toda justicia natural. Se impone, pues, una benigna interpretación de la ley que declare esos casos particulares exceptuados de la universalidad y severidad del ordenamiento jurídico, aplicándolo *ex aequo et bono* (4) a esos conflictos jurídicos que el legislador no ha podido ni debido prever, pero que han de ser resueltos de conformidad con las exigencias eternas de la justicia.

Esta primera función de la equidad se identifica, como vemos, con la *epikía*, que tiene su inmediata aplicación en el terreno moral y de un modo especial en el judicial.

Mas, junto con esta función interna e inmanente de la equidad, debemos considerar otra más externa y trascendente que afecta de manera especial, no al súbdito ni al juez, sino al mismo autor de la ley, al legislador. Este, al mismo tiempo que legisla para el bien común, no puede olvidar que su norma jurídica debe acomodarse a otros factores morales que intervienen en la convivencia social y que armonizan las exigencias del interés público con las de los particulares.

Si el legislador no atendiese sino a los dictados de la justicia, su labor adolecería de rigidez y dureza, rayana no pocas veces en la inhumanidad; es, pues, necesario que la misericordia y la caridad vengan a moderar la aspereza de la norma jurídica, y ésta es la segunda función que hemos señalado como finalidad a la equidad.

Si tenemos en cuenta ambas funciones, podemos ya distinguir la *epikía* de la *equidad positiva* (canónica o civil). Una y

(3) CICERÓN: *De officiis*, I, 10.
(4) CICERÓN: *Pro Coecina*, 13.

otra tienen como fundamento la equidad natural, participan de la misma misión moderadora del derecho y son igualmente intermediarias entre las exigencias de la justicia y las de la ley natural en la omnímoda manifestación de sus variados preceptos. Tiene, sin embargo, su objeto propio y peculiar, ya que, mientras la *epikía* modera el derecho ya constituído, la equidad positiva inclina al legislador al uso moderado de su facultad legislativa.

Insistiendo todavía en la equidad positiva, añadiremos que esta virtud jurídica apenas si fué conocida y practicada hasta la aparición del Cristianismo. Los antiguos derechos griego y romano, infantiles y excesivamente concretos y formalistas, no tuvieron en cuenta las funciones esenciales de la equidad. Es cierto que Aristóteles no las desconoció y que en el derecho clásico romano aparece la equidad como intermediaria entre el *ius honorarium* y el *civil* (5), mas fué necesario todo el influjo moral de la doctrina cristiana embebida en la legislación Justinianea, para que apareciese por primera vez en un código civil la realización de la equidad jurídica.

En la legislación canónica, por el contrario, la Iglesia, que reconoce como suprema ley de sus prescripciones el bien de las almas, se mostró desde los primeros albores de su vida jurídica decidida partidaria de la benigna interpretación y mitigación del rigor legal, que los Santos Padres y escritores eclesiásticos designan con los nombres de dispensación (οἰκονομία), indulgencia, relajación del derecho estricto, temperamento de saludable moderación, humanidad, liberación, venia, sabia condescendencia y, sobre todo, caridad, que es la suprema razón del Amor, el primero y más trascendente precepto del Cristianismo (6).

Determinado ya el concepto de la equidad, pasemos a su realidad expresada en los cánones de la legislación toledana.

Y, en primer lugar, hemos de advertir que al tratar en los Concilios de Toledo de la *equidad* debemos ser cautos al traducir la palabra *aequitas*, ya que no siempre suele tener un mis-

---

(5) F. PRINGSHEIM: *Römische «aequitas» der christlichen Kaiser* (Acta Congressus Iuridici Internationalis I), 121.

(6) J. BRYS: *De dispensatione in iure canonico*, Brujas, 1925, p. 14 ss.

mo significado, y el menos usado es precisamente el de *equidad*. Sin embargo, también se emplea en el sentido que venimos estudiando, y por eso nos ha parecido, para evitar equívocos, considerar todos los lugares en que aparece la palabra equidad o sus derivados.

a) Adjetivo *aequus*.

1. En sentido de *igualdad*:

C. 6, c. 8: "De viris ita et de foeminis *aequo modo* censemus" (7).

C. 9, c. 4: "Inter ecclesiam et decedentis haeredes *aequo iure* conquistio pertinebit" (8).

C. 15, col. 551: "*Aequa* observatiae *lance* servari" (9).

2. En sentido *legal* (= no inicuo):

C. 6, c. 15: "*Equum est* et maxime" (10).

C. 17, c. 8: "*Aequum* etenim *est*" (11).

C. 16, praeamb.: "*Aequissimis* iudiciorum vestrorum *definitionibus*" (12).

b) Adverbio *aequissime*.

C. 16, c. 8: "Licet haec quae praemissa sunt *aequissime* digesta existant" (13).

c) La palabra *aequitas*.

1. En sentido *moral* (= santidad):

C. 9, praeamb.: "Eoque potius iudicii forma comp'etur quo negotiorum principiis *aequitas* iudicantium antefertur" (14).

C. 9, praeamb.: "Adeo exordium *aequitatis incohari* a iudicibus debet, ut perfectio iuris causarum limitem aptius formet" (15).

C. 10, fin.: "Ecclesiae suae regimen in *aequitate* disponere" (16).

---

(7) González: *Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae*, col. 405.
(8) González, 450.
(9) González, 551.
(10) González, 407.
(11) González, 595.
(12) González, 557.
(13) González, 574.
(14) González, 447.
(15) González, 447.
(16) González, 465.

C. 12, Decr. Gund.: "Quum ea quae divinitatis et religionis ordinem pertinent *aequitate* rectissimi tramitis disponuntur" (17).

2. En sentido *jurídico* (= justicia conmutativa):

C. 8, tomo: "Vos etiam, illustres viros, quos... experientia *aequitatis* plebium rectores exegit" (18).

C. 11, c. 5: "Pro quibus eos opportuerat *aequitatis* iudicia sustinere" (19).

C. 12, tomo: "Quum vos amor *aequitatis* in negotiorum acceleratione reddiderit fervidos" (20).

C. 15, tomo: "Et dum inflexibili *aequitatis* culmine iudicia vestra sese in conspectu Domini placitura direxerint" (21).

C. 15, col. 550: "Haec vero generale *aequitatis* servans in singugulis compromissum nulli parti dabit veritatis exidium" (22).

C. 15, col. 552: "Directo *aequitatis* gradiens calle" (23).

C. 15, col. 552: "Nihill illic invenimus quod aequitati sit obvium, nihil quod pietati adversum" (24).

C. 15, col. 552: "Vel huiusmodi pro *aequitate* adiuverint" (25).

C. 15, col. 552: "Non voluit prolatae *aequitatis* amputare iudiciuum" (26).

C. 16, tomo: "Dum in his ominbus vos amor Christi reddiderit fervidos et *aequitatis* catena constriverit nexos" (27).

C. 16, tomo: "Unicuique parti *aequitatem* pandere procuretis" (28).

---

(17) González, 505.
(18) González, 425.
(19) González, 478.
(20) González, 490.
(21) González, 540.
(22) González, 550.
(23) González, 552.
(24) González, 552.
(25) González, 552.
(26) González, 552.
(27) González, 561.
(28) González, 561.

C. 17, tomo: "Vestrorum iudiciorum emissio luce clareat *aequitatis*" (29).

3. En sentido *legal* (= no inicuo):

C. 4, c. 67: "Quia eos non *aequitas sed* improbitas absolvit" (30).

4. Como *virtud intermedia entre la justicia y la caridad*:

C. 8, tomo: "Et contra iustitiam legum moderatio *aequitatis* temperantiam legis extorquet" (31).

C. 8, c. 2: "Vel cuius mensurae *aequitatis* videntur, ut ex unius praecepti cautela necis exoriretur immanitas truculenta?" (32).

C. 8, decr. iud. univ.: "Ut tanto gloriam regni cum felicitate retentent, quando iura regiminis, et mansuetudine conservaverint et *aequitate* direxerint praemium dictionis" (33).

C. 9, c. 5: "Ut hac temperamenti, *aequitate* servata, et cui tribuit competens subsidii conferat, et cui tollit damma gravia non infligat" (34).

Como vemos, de la sola voz *aequitas* no podemos argüir al concepto de la equidad, ya que en la mayor parte de los casos es sinónima de *justicia*. No obstante, hallamos cuatro testimonios en los que el nombre coincide con el concepto.

Mas si los textos en los que la palabra equidad tiene el sentido de virtud intermedia entre la justicia y la caridad son escasos, abundan, por el contrario, aquellos en los que se recomienda el uso humano del derecho, moderador del excesivo rigor de las leyes. A la asperidad y severidad de la estricta norma jurídica debe suceder la indulgencia y la moderación, que dulcifique el precepto legislativo y lo adapte a los flacos hombros de los mortales para que no se convierta en yugo intolerable.

Por eso lo que es duro y difícil, *durum est* (35); lo que es contra la equidad y justicia naturales, *iniquum debet haberi* (36);

(29) González, 589.
(30) González, 385.
(31) González, 425.
(32) González, 429.
(33) González, 444.
(34) González, 450.
(35) C. 2, c. 2, González, 330.
(36) C. 6, c. 17, González, 408.

debe ser reprobado por el legislador y por el juez, según enseñan los Padres toledanos.

Del mismo modo se condena en las leyes la *acerbitas* (37), la *dura dominatio* (38), la *durior sententia* (39), la *ex ardua* (40), la *gravis potestas* (41), la *saeva praeceptio* (42), el *iugum curvationis* (43), la *iniusta iussio* (44), la *severior censura* (45) y el *indiscretum moderamen* (46).

Por el contrario, la justificación de numerosas prescripciones se fundamenta en la conveniencia, oportunidad y exigencias del bien común: *salubriter* (47), *decet* (48), *ratio poscit* (49), *dignum est* (50), *dignum videtur* (51), *congruum est* (52), *opportunum est* (53), *expedibile est* (54), *aptum et expedibile visum est* (55), *iussu rationis* (56), *intuitu pietatis* (57) y *rationis intuitu* (58).

Por esos mismos motivos se encarece la *condigna animadversio* (59), la *digna severitas* (60), la *iusta severitas* (61), la *debita poena* (62), la *congrua disciplina* (63) y la *recta provisio* (64).

Todavía encontramos una mayor explicación de la equidad cristiana en expresiones como las siguientes: *sacerdotalis admo-*

---

(37) C. 15, tomo González, 540.
(38) C. 8, decr. iud. univ., González, 443.
(39) C. 16, c. 10, González, 576.
(40) C. 8, decr. iud. univ., González, 443.
(41) C. 8, decr. iud. univ., González, 443.
(42) C. 12, tomo González, 490.
(43) C. 12, c. 7, González, 497.
(44) C. 12, c. 4, González, 494.
(45) C. 16, c. 10, González, 577.
(46) C. 7, c. 4, González, 416.
(47) C. 2, c. 5, González, 331.
(48) C. 6, c. 10, González, 406.
(49) C. 6, c. 7, González, 404.
(50) C. 4, c. 9; C. 6, c. 11, González, 370 y 406.
(51) C. 6, c. 14, González, 407.
(52) C. 12, Const. Carth. sacer., González, 507.
(53) C. 6, c. 15, González, 407.
(54) C. 11, c. 10, González, 482.
(55) C. 9, praeamb., González, 447.
(56) C. 11, c. 12, González, 483.
(57) C. 12, decr. Gund., González, 506.
(58) C. 10, aliud decr., González, 467.
(59) C. 4, c. 30, González, 377.
(60) C. 12, praeamb., González, 487.
(61) C. 6, c. 4, González, 403.
(62) C. 13, tomo González, 511.
(63) C. 16, tomo González, 557.
(64) C. 5, c. 2, González, 395.

nitio (65), *paterna sanctio* (66), *pia retributio* (67), *salubris pietas* (68), *religiosior diligentia* (69), *innocentia illibata* (70), *decretum moderamen* (71), *modus iustissimae inquisitionis* (72) y *iustus ac legalis modus* (73).

Moderación de la justicia bajo el influjo de la caridad ofrecen asimismo estas contraposiciones entre la iniquidad y la caridad, la justicia y la verdad, el rigor y la equidad. Transcribimos algunas de estas antítesis, espigadas entre los cánones de la legislación toledana: *iniquitas-caritas* (74), *iniustitia-veritas* (75), *nocibilitas-veritas* (76), *iniquitas fallatiae-color iustitiae* (77), *praesura-revelatio* (78), *excidia ultionis-iura regiminis* (79), *iugum curvationis-consultum temperantiae* (80), *damna gravia-subsidium competens* (81), *immanitas truculenta-aequitas* (82), *iustitia legum-moderatio aequitatis* (83), *durius-copiosius* (84), *crudeliter-sacerdotaliter* (85).

La equidad cristiana, es decir, la virtud intermedia entre la justicia y la caridad, la justicia moderada por la dulzura de la misericordia, en frase feliz de San Cipriano, *iustitia dulcore misericordiae temperata* (86), ofrece en los Concilios de Toledo una expresión tan impresionante, que no podemos dejar de transcribir ese conjunto abrumador de testimonios que tan alto ha-

---

(65) C. 4, c. 32, González, 377.
(66) C. 10, aliud decr., González, 476.
(67) C. 16, c. 10, González, 577.
(68) C. 15, González, 551.
(69) C. 13, tomo González, 512.
(70) C. 15, González, 552.
(71) C. 16, tomo González, 558.
(72) C. 13, tomo González, 511.
(73) C. 16, c. 10, González, 577.
(74) C. 5, c. 1; C. 13, c. 11, González, 395 y 523.
(75) C. 15, tomo González, 539.
(76) C. 15, González, 552.
(77) C. 6, Iud. inter. Mart. et Habent., Tejada y Ramiro, 326.
(78) C. 13, decr. González, 528.
(79) C. 8, decr. iud. un v., González, 443.
(80) C. 12, c. 7, González, 497.
(81) C. 9, c. 5, González, 450.
(82) C. 8, c. 2, González, 429.
(83) C. 8, tomo González, 425.
(84) C. 17, c. 8, González, 595.
(85) C. 3, c. 20, González, 354.
(86) Citado por Nicolás de Tudeschis (Panormitanus) en su *Lectura in Decretales*, lib. I, tít. 36, cap. II, n. 6.

blan del espíritu de equidad de aquellas célebres asambleas españolas y del superior espíritu jurídico de los Padres toledanos.

Séanos permitido reducir a un esquema los textos más significativos en que se armonizan la justicia y la piedad, la equidad y la misericordia, y en los que la caridad y mansedumbre cristianas moderan y dulcifican las asperezas y rigores de las leyes humanas:

a) *Justicia y piedad.*

1. En sentido *adverbial*:

C. 3, c. 18: Quam *pie* et *iuste* cum populis agere debeant" (87).

C. 11, c. 10: "*Iuste* et *pie* vivere debeant" (88).

2. En sentido *sustantivo*:

C. 4, c. 75: "Cum *iustitia* et *pietate*" (89).

C. 6, c. 12: "Regia in eis *pietas* reserveteur comitante *iustitia*" (90).

C. 8, tomo: "Ut quodcumque *iustitiae* aut *pietati* salutarique discretioni vicium" (91).

C. 8, c. 12: "Decretorum nostrorum seriem ex rectae fidei vel *pietatis* ac *iustitiae* fonte manantem" (92).

C. 8, tomo: "Quidquid *iustitiae* proximum, quidquid a *pietate* non alienum vel soli Deo cognoveritis existere placitum" (93).

C. 12, c. 13: "Habere de clementia fructum, obtinere de *iustitia* praemium, de *pietate* tropheum" (94).

C. 15, col. 552: "Nihil illic invenimus quod *aequitati* sit obvium, nihil quod *pietati* adversum" (95).

b) *Justicia y misericordia*:

C. 8, tomo: "Cum *iustitiae* vigore *misericorditer*" (96).

C. 8, tomo: "Per quos *iustitia* leges implet, *miseratio* le-

---

(87) González, 353.
(88) González, 482.
(89) González, 390.
(90) González, 406.
(91) González, 425.
(92) González, 440.
(93) González, 425.
(94) González, 502.
(95) González, 552.
(96) González, 424.

ges inflectit, et contra *iustitiam* legum moderatio *aequitatis temperantiam* legis extorquet" (97).

C. 8, c. 2: "Numquid aut iuramenti *iustitiam* aut *misericordiae* pacem sibi contraire narrabimus dum scriptum sit: *Misericordia* et *veritas* obviaverunt sibi, *iustitia* et *pax* complexae sunt?" (98).

C. 8, c. 12: "Cuius temporibus conferat vigere *iustitiam* et exuberare *misericordiam*" (99).

C. 13, tomo: "Cum omni vigore *iustitiae* et temperamento *misericordiae*" (100).

c) Espíritu de *caridad* y *mansedumbre*:

1. *Compasión*.

C. 9, c. 2: "Adeo *pia compassione decernimus*" (101).

C. 10, decr. pro Potamio: "Nos tamen *miserationis iura* servantes non abstulimus nomen honoris" (102).

C. 10, aliud decr.: "Et *miserationem* severitas non extingut" (103).

C. 12, c. 4: "Et ideo hoc illi *remedium humanitatis* concedimus" (104).

2. *Clemencia*.

C. 4, c. 75: "Severitatem eius ad *clementiam* provocare" (105).

C. 4, c. 75: "Ut non severitate magis in illis quam *indulgentia* polleatis" (106).

C. 12, c. 13, decr. Gund.: "Sed per nostram *clementiam* praeteritae negligentiae pietatis intuitu et veniam damus et indulgentiae opem concedimus" (107).

3. *Mansedumbre*.

C. 4, c. 75: "Servata vobis inoffensis *mansuetudine*" (108).

(97) González, 425.
(98) González, 429.
(99) González, 440.
(100) González, 512.
(101) González, 449.
(102) González, 465.
(103) González, 468.
(104) González, 496.
(105) González, 388.
(106) González, 390.
(107) González, 506.
(108) González, 390.

C. 8, decr. iud. univ.: "Et *mansuetudine* conservaverint et aequitate direxerint" (109).

C. 13, tomo: "*Mansuetudo* nostra illis omittendas laxavit".

4. *Piedad.*

C 13, tomo: "Vota mea quibus *remedia pietatum* exerceri delector" (110).

C. 13, c. 1.: "*Pietatis* sententiam" (11).

C. 13, c. 3: "*Pietatis* beneficium" (112).

C. 13, c. 4: "Et *pietati* regiae vicem benevolentiae reddere" (113).

C. 13, c. 4: "Et tuitionis in futurum obtendere *pietatem*" (114).

C. 13, decr.: "Magnum *pietatis* est praemium quo removentur gravedines praesurarum" (115).

C. 15, col. 551: "Iam ergo in promptu est quid ex duobus salubri *pietate* praeponderet" (116).

C. 15, col. 553: "Conditiones ipsae, in quibus nec veritas est praecissa nec *pietatis* amputata sunt viscera" (117).

5. *Providencia.*

C. 13, c. 4: "*Providentia* enim salutaris semper est utilis, imo semper est utile quod ad veram pertinet salutem" (118).

C. 13, c. 4: "Cuius *provide* pacato imperio regimur" (119).

C. 13, c. 4: "Et ideo piae *sollicitudinis* cura extendi defensionis decretum promulgare praelegimus in regiam prolem" (120).

d) *Moderación* (= moderamen):

C. 5, c. 8: "Ut iuxta bonitatis et pietatis suae *moderamen*

---

(109) González, 506.
(110) González, 511.
(111) González, 514.
(112) González, 516.
(113) González, 516.
(114) González, 516.
(115) González, 527.
(116) González, 551.
(117) González, 553.
(118) González, 516.
(119) González, 516.
(120) González, 516.

et ubi emendationem perspexerit mentium, veniam tribuat culparum" (121).

C. 6, praeam.: "Porro Habentio episcopo haec nostrae *moderationis* sententia humanitate concilii promulgetur" (122).

C. 6, c. 14: "Sed et nunc ita pro uniuscuiusque utilitate principis moderentur discretione, sicut eos prosperit necessarios esse patriae" (123).

C. 16, tomo: "Gentem mihi subditam pio ac discreto *moderamine* teneat" (124).

C. 17, c. 8: "Pie regere, moderamine discreto disponere, ac miserationis ore fulcire" (125).

e) *Dulcificación* (= temperatio):

C. 6, praeamb.: "Iudicii nostri formulam, quam pro pace ecclesiae et scandali remotione volumus *temperare*" (126).

C. 7, c. 1: "Cuius proculdubio potestatis est subiectorum culpas misericordiae iudiciique sententia *temperare*" (127).

C. 8, tomo: "Cum iustitiae vigore misericorditer et cum *temperamento* miserationis iustissime cum nostra conniventia terminetis" (128).

C. 8, tomo: "Iustissime, pie ac *temperanter* constituere studeatis" (129).

C. 8, c. 2: "Crudam cruentámque *temperare* sententiam" (130).

C. 8, c. 2: "Haec miserationis obtentu *temperare* sufficiat". (131).

C. 10, aliud decr.: "Illius *temperamentum* hoc ad miserationis adducat" (132).

(121) González, 397.
(122) Tejada y Ramiro, 330.
(123) González, 407.
(124) González, 558.
(125) González, 597.
(126) Tejada y Ramiro, 330.
(127) González, 415.
(128) González, 424.
(129) González, 425.
(130) González, 431.
(131) González, 431.
(132) González, 468.

C. 12, tomo: "Unde licet eadem legem nostrae gloriae mansuetudo *temperare* disponat" (133).

C. 13, c. 1: "Praeconabile signum est illis semper negotiis interesse, quae et a pietate incipiunt et per pietatis viscera *temperantur*" (134).

Tan variados y concluyentes testimonios hablan con la elocuencia de las realidades del espíritu de equidad de la legislación toledana. Examinemos, sin embargo, a manera de confirmación y complemento, algunas aplicaciones concretas de esta virtud moderadora del derecho.

Campo fecundo, donde la equidad opera sus efectos, es el penal. En el Concilio XI se presenta a los Padres toledanos un problema al que las diversas prácticas de las Iglesias venían dando soluciones entre sí opuestas. Se trataba de la reconciliación de los penitentes a la hora de la muerte y se deliberaba sobre la conveniencia de admitirlos solamente a penitencia, sin permitirles participar de los sufragios de la Iglesia.

El Concilio, tras madura deliberación, se pronuncia por la práctica más benigna con estas expresivas razones, que ponen de manifiesto la suave moderación del derecho penal toledano: "*De his autem qui accepta poenitentia antequam reconcilientur ab hac vita recesserint, quamquam diversitas praeceptorum de hoc capitulo habeatur, illorum tamen nos sententiam placuit sequi, qui multiplices numero de huiusmodi humanius decreverunt, ut et memoria talium in ecclesiis commendetur et oblatio pro eorum dicata spiritibus accipiatur*" (135).

Más significativo aún es el contenido del canon 7 del mismo Concilio XI, cuyas palabras, a través de la Hispana, el Polycarpus (136), el Decreto de Ivo Carnotensis (137) y la Concordia de Graciano (138), adoptaron los Padres de Trento (139) y transcribió el c. 2.214, § 2.º del Código de Derecho canónico, ponderado con razón como uno de los exponentes más elevados

(133) González, 489.
(134) González, 513.
(135) C. 11, c. 12, González, 483.
(136) Lib. 4, tít. 29.
(137) P. 5, c. 368.
(138) C. 4 y 6, D. XLV.
(139) C. 1, ses. XIII de reform.

del espíritu paternal de la Iglesia en la aplicación de las penas eclesiásticas.

He aquí el texto del canon toledano: *"Quum iuxta antiquae institutionis edictum plus erga corrigendos agene debeat benevolentia quam severitas, plus cohortatio quam commotio, plus caritas quam potestas..."* (140).

La función moderadora de la equidad manifiestase asimismo en la corrección de las leyes anteriormente promulgadas, y a este respecto es impresionante el hecho de que nos da cuenta el octavo Concilio toledano.

Recordaba Recesvinto a la asamblea conciliar en el tomo regio las severas medidas adoptadas en el canon 75 del Concilio IV contra los reos de alta traición y de lesa patria: *"Itaque revolutis retro temporibus ita vos omnemque populum iurasse recolimus, ut cuiusqumque ordinis vel honoris persona in necem regiam excidiumque Gothorum gentis ac patriae detecta fuisset vel cogitasse noxia vel egisse, irrevocabilis sententiae multatus atrocitate nusquam mereretur veniae remedium vel alicuius temperantiae perciperet qualecumque subsidium"* (141).

Pareciendo al monarca visigodo excesivamente dura la sentencia conciliar, propone a los obispos una mitigación piadosa de la misma con estas palabras: *"At nunc quia grave onerosumque censetur, dum pietatis actibus gravi contradictione haec sententia resultare perpenditur et sic funditus damnationis astipulatio retinetur, ne pietati quae, Apostolo praecinente, ad omnia utilis est quicumque aditus reseretur, vestris haec committo fideni animo sacris pertractanda iudiciis ac dirimenda sententiis"* (142).

Complicaba la solución del conflicto jurídico el juramento interpuesto a favor de la defensa de la persona del Rey y de los intereses de la Patria: *"Unde iam vestrum erit, inspirante miseratione divina, ita utriusque discriminis temperare mensuram, ne aut iuramenti conditio teneat reos aut impietatis ultio habeat inhumanos"*. (143).

La perplejidad de los Padres se manifiesta en el temor con

(140) C. 11, c. 7, GONZÁLEZ, 480.
(141) C. 8, tomo GONZÁLEZ, 424.
(142) C. 8, tomo GONZÁLEZ, 424.
(143) C. 8, tomo GONZÁLEZ, 424.

que abordan una solución que les absuelva a un tiempo de la nota de perjuicio y de la de inhumanidad. He aquí cómo se adivinan estas vacilaciones a través de sus razonamientos: "*Secundae disputationis occursu adfuit negotium tam difficile quam et grave, in quo de refugis atque perfidis disputatione commota, utrum ne posset eorumdem temperari sententia damnatorum, magno satis conatus est exquisitum. Sed quum illarum series conditionum, ad quas decursis non longe temporibus pro eorum penuria hostilitatis nos iurare coëgerat, nostris esset auditibus recensita, tantam reperimus obligationis illic inesse textutram, ut macularum suarum nodositas non tantum videretur prohibitionem dedisse transgressionum, quantum conclusisse viscera pietatum. Aderat enim quod in utroque pavor agebat, et ne sancti nominis profanatio fieret et ne miserationis operatio interiret*" (144).

En tan extremada situación viene la equidad a ofrecer una solución satisfactoria: mantener el juramento, moderando al mismo tiempo el rigor de la sentencia: "*Verum ne iuramenta quae data sunt videantur in nos ita penitus miserationum conclusisse praecordia, ut nullam de pietatis affectu animae viscera concipiant indulgentiam parituram, sic stabilitis conractibus iuramenti sinum misericordiae aperimus, atque ita cunctis Deo placita devotione misereri censemus, ut nos nec iuramenti teneat cautio reos, nec inhumanitas faciat execrandos*" (145).

De este modo se abre camino la misericordia a través de la justicia y la equidad triunfa una vez más del estricto derecho: "*Restat ergo ut eo nostra pergat sententia quo misericordiae patuerit via, quae ita Domino probatur accepta, ut plus eam cupiat quam sacrificia veneranda, dicente ipso: Misericordiam volui et non sacrificium. Hac indulgentiae concessa licentia miserationis ipsius opus in gloriosi principis potestatem redigimus, ut quia Deus illi miserendi aditum patefecit, remedia pietatis ipse quoque non deneget, quae ita principali discretione moderata persistant, ut et illis sit aliquatenus misericordia contributa et nusquam gens aut patria per eosdem aut periculum quodcumque*

(144) C. 8, c. 2, González, 427.
(145) C. 8, c. 2, González, 430.

perferat aut iacturam, haec miserationis obtentu temperasse sufficiat" (146).

Seanos permitido subrayar todavía una nueva manifestación de la equidad en el concepto que de la autoridad real se habían formado los legisladores toledanos.

Recesvinto confiesa ante los Padres congregados en el Concilio VIII que la felicidad de la nación estriba en la mansedumbre de los reyes: "*Regendorum membrorum causa salus est capitis et felicitas populorum non nisi mansuetudo est principum*" (147).

Ervigio acude a los Prelados del Concilio XIII para mitigar las severas medidas adoptadas contra la nobleza visigoda, que había participado en la conjuración del rebelde Paulo, y los Padres fundamentan la amnistía concedida en la piedad tan exaltada por el Apóstol y que es una de las virtudes más enaltecedoras de los reyes: "*Praeconabile signum est illis semper negotiis interesse, quae et a pietate incipiunt et per pietatis viscera temperantur. Pietas enim, ut ait Apostolus, ad omnia utilis est: cuius virtutis admirabili dono cor gloriosi atque religiosissimi principis divino igne succensum decrevit pariter et elegit, ut in unum coetum omnes Hispaniae aggregati pontifices illa decernerent, quae et gravedinem pressurarum removeant et sublevationis opem delectis opulenter impedant*" (148).

Es, pues, la piedad para los Padres toledanos una virtud fundamental en el monarca. Piedad con los míseros y oprimidos: "*Illud primum volenti mihi miseris parcere convenit intimare, quod divulsam per tyrannidem nostri corporis partem in societatis nostrae gremio conamur reducere*" (149).

Piedad en la remisión de los tributos y cargas fiscales: "*Unde his et talibus privatis seu etiam fiscalibus servis remedia pietatis praeoptans nostra gloria affluenter impendere, omnes tributorum exactiones, quae apud illos de retroactis temporibus reiacent usque ad primum annum celsitudinis nostrae, mansuetudo nostra illis omittendas laxavit*" (150).

---

(146) C. 8, c. 2, González, 431.
(147) C. 8, paeámb. González, 421.
(148) C. 8, c. 1, González, 513.
(149) C. 13, tomo González, 511.
(150) C. 13, tomo González, 511.

Piedad y misericordia, que son la base y fundamento de todo prudente gobierno: '"*Huius ergo pietatis sententiam quam ordinante praedicto glorioso principe nostro formavimus si quis immutandam elegerit, et tantae misericordiae fabricam sabruere tentaverit, per iudicium omnipotentis Dei anathema sit*" (151).

La modestia, la mansedumbre, la moderación y, en una palabra, la equidad cristiana son los rasgos más acusados del maravilloso retrato que del príncipe hacen los Obispos toledanos: "*Habeant deinceps iure conditi reges in regendo corda sollicita, in operando facta modesta, in decernendo iudicia iusta, in parcendo pectora prompta, in conquirendo studia parca, in conservando vota sincera, ut tanto gloriam regni cum felicitate retentent quanto iura regiminis est mansetudine conservaverint et aequitate direxerint promissae praemium dictionis*" (152).

Hemos visto cómo se manifiesta la equidad cristiana en los Concilios de Toledo esa virtud jurídica, que toma de la caridad su más valioso ornamento para perfeccionar a la justicia y convertirla en aquella *iustitia plenior*, que es el verdadero sentido del concepto de equidad.

Así la entendieron y practicaron los legisladores toledanos, y por eso pudieron hermosamente decir que no satisface plenamente a las exigencias de la justicia quien no sabe hermanarlas al mismo tiempo con las de la caridad: "*Non enim plene iustitiam diligit qui pietatem proximo non inpendit*" (153).

R. S. de Lamadrid, S. I.

Facultad de Teología de Granada.

(151) C. 13, c. 1, González, 514.
(152) C. 8, decr. iud. univ. González, 444.
(153) C. 11, c. 12, González, 553.

LA NUEVA REDACCION DEL "LIBELLUS DE FIDE" DE BAQUIARIO UTILIZADA EN LA "CONFESSIO FIDEI" DEL Ps. ALCUINO

s. XI)

Alguien ha señalado el olvido en que yacía la profesión de fe o *Libellus de Fide*, de Baquiario, durante la Edad Media (1). No ha de tomarse esta afirmación en sentido muy absoluto. Ya que, además de ser tres los códices hoy existentes de la obra del monje galaico — Milán, *Ambrosiano*, 0.212 *sup.*, s. VII-VIII (M.); Vaticano, *Reg. suec.*, 194, s. X (V.), y *Ripoll*, 151, s. X-XI (R.)—(2) y darse indicios de que existieron otros (3), no faltan vestigios ciertos del uso que de ella se hizo en los siglos medievales.

Prescindamos del hecho de que el *Libellus de Fide* se cuenta probablemente entre las fuentes del *De officiis ecclesiasticis*, de San Isidoro, para el Símbolo que intercala el metropolitano de Sevilla en su libro II, capítulo 22 (4). Hoy vamos a exponer

---

(1) Hablando de algunas citas de la obra *De reparatione lapsi*, de Baquiario, en el siglo XI, dice el P. J. Duhr: «A cette époque le *De Fide* (el *Libellus de Fide*) semble avoir été oublié». *Le «De Fide» de Bachiarius*, en la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. XXIV, 1928, p. 9.

(2) No uno, como algunos críticos aseguraban en nuestros días. Véase nuestro trabajo *Una nueva redacción del «Libellus de Fide», de Baquiario*, en la *Revista Española de Teología*, t. I, 1941, pág. 459 y siguientes.

(3) Así consta que en la antigua Biblioteca de Fulda existía uno del siglo XII, *Epistola Bachiarii de fide*, cf. A. MAI; *Spicilegium Romanum*, t. V, Roma, 1841, p. 213; acaso otro en Saint-Vaast, del siglo XI, *Lib. Epistolarum Bacharii*, cf. A. Lambert, «Bachiarius», en el *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. VI, París, 1932, col. 63-64.

(4) Véase el eruditísimo artículo de DOM A. C. LAWSON *The sources of the «De ecclesiasticis officiis» of S. Isidore of Seville*, en la *Revue Bénédictine*, t. 50, 1938, p. 26-36.

una amplia utilización del opúsculo del asceta español, que no se ha observado hasta ahora, que sepamos. Sobre el interés que ella aporta para hacer ver el conocimiento que del *Libellus de Fide* se tuvo en el siglo XI cabalmente, su extensión le confiere el valor de un nuevo testigo de su transmisión manuscrita, que puede concurrir a acreditar su texto en una futura edición crítica. Y, precisamente, es, como se verá, otro representante de la nueva redacción del *Libellus de Fide* que dimos a conocer hace unos meses, según los códices RV. (5).

Hállase en la *Confessio fidei*, antes atribuída a Alcuino, parte III y IV. En recientes y bien documentados estudios llegó J. Geiselman hace unos años a la conclusión de que la parte IV de la *Confessio fidei* depende como de fuente y modelo principal de la *Expositio missae*, de Floro de Lyón (+ 860), y, por consiguiente, no puede ser de Alcuino, que murió en 804; posee tales características, que solamente se daban en la contienda con Berengario, y por lo mismo no pertenece al siglo IX, sino al XI (6).

Dom A. Wilmart señaló determinadamente su autor, que es Juan, segundo abad de Fécamp (1028-1078), un tratadista ascético, demasiado olvidado, que cuenta en su haber una serie de opúsculos conservados por la transmisión manuscrita bajo el pabellón de nombres ilustres, como las *Meditationes*, atribuídas a San Agustín; la *Confessio fidei* y *De psalmorum usu*, del Ps. Alcuino, y la *Confessio theologica*, antes adjudicada a Casiano (7). También M. Grabmann afirma sin reservas que Juan de Fécamp es el autor de la *Confessio fidei* (8).

---

(5) Véase el artículo antes citado: *Una nueva redacción del «Libellus de Fide» de Baquiario.*

(6) Véanse los estudios siguientes: J. GEISELMANN, *Ps. Alkuinus «Confessio fidei pars IV de corpore et sanguine domini» eine antiberengarianische Ueberarbeitung des «Expositio missae» des Florus von Lyon*, en *Theologische Quartalschrift*, t. 101, 1924, p. 272-295; IDEM, *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften*, Paderborn 1926, p. 51-97.

(7) A. WILMART, *Jean de Fécamp: La Complainte sur les fins derniers*, en la *Revue d'Ascétique et Mystique*, t. IX, 1928, p. 385-398: véase también la *Revue Bénédictine*, t. XXXV, 1923, p. 156, y el *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, t. I, 1929-1932, n. 17, pág. 16.

(8) En «Johannes Fécamp», *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. V, Friburgo de Br., 1933, col. 497-498.

Transcribo los fragmentos de la *Confessio fidei* que contienen derivaciones ciertas del *Libellus de Fide*, de Baquiario, subrayando las sentencias copiadas:

CONFESSIO FIDEI

(PL. 101, 1.053-1.098)
Pars III

X... In Deo enim simul utraque, unus Deus et *Pater* omnium, *principale nomen divinitatis per se quod creditur et quod dicitur Pater, Deus* sine principio, sine tempore, de se genuit Filium, et ex virtute sua protulit Spiritum Sanctum. Ideo *Filius ex Patre, non ex se, sed Patris. Pater Deus et Filius Deus, sed non idem Pater qui Filius* in persona, *sed idem quod Filius* in natura. *Spiritus Sanctus non Patri ingenitus, sed Spiritus ingeniti Patris. Filius genitus, non Spiritus Filius, sed ipse est Filius super quem a Patre missus est Spiritus Sanctus. Itaque cum ingenitus Pater sit, cuius est Spiritus, incaute Spiritus Sanctus dicitur* a quibusdam *ingenitus. Spiritus Sanctus Deus ex Patre* et Filio, *non ex se, ne duo ingeniti, aut duo Patres a fidelibus aestimentur. Filius Patris*, sine initio, *genitus ex Patre, non potest alium genitum habere consortem, ut credatur unigenitus, et duo geniti non dicantur. Pater enim unus ingenitus, Filius unus est genitus, Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedens*, et utrique *coaeternus*, unus est Spiritus. *Quoniam unum opus et* unita *in Patre et Filio et Spiritu Sancto voluntatis operatio*

LIBELLUS DE FIDE

V

Pater enim principale nomen diuinitatis per se, quod creditur et dicitur Pater Deus. Filius [Deus] ex Patre, non ex se, sed Patris. Pater Deus et Filius Deus; sed non idem Pater qui Filius, sed idem [esse creditur Pater] quod Filius. Spiritus Sanctus non Pater ingenitus, sed Spiritus ingeniti Patris. Filius genitus, non Spiritus Filius, sed ipse est Filius super quem a Patre missus est Spiritus Sanctus. Itaque cum ingenitus Pater sit, cuius est Spiritus, incaute Spiritus Sanctus dicitur ingenitus. Spiritus Sanctus Deus ex Patre, non ex se; ne duo ingeniti aut duo Patres ab infidelibus aestimentur. Filius Patris ante saecula genitus a Patre, non potest alium genitum habere consortem, ut credatur unigenitus, et duo geniti non dicantur. Pater enim unus ingenitus; Filius unus genitus; Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedens, Patri et Filio coaeternus. [Quoniam unum opus et una in Patre et Filio et Spiritu Sancto uoluntatis operatio est. Pater ingenitus, Filius genitus, Spiritus Sanctus a Patre procedens, Patri et Filio coaeternus]. Sed ille nascitur; hic procedit; sicut in evangelio beati Iohannis legitur: *Spiritus qui a*

est. Pater ingenitus, Filius genitus, Spiritus Sanctus procedens. Sed ille nascitur, hic procedit, sicut in evangelio beati Iohannis legitur; Spiritus qui a Patre procedit, ipse vobis annuntiabit omnia. Itaque Spiritus Sanctus nec Patris esse ingenitus, nec Filii genitus existimetur. A Filio enim accepit. Nullus ergo a semetipso accipit nisi Pater. *Per Filium mittitur Spiritus, qui a Patre procedit. Alius est enim qui procedit, sed non est aliud quod procedit quam id unde procedit. Si persona quaeritur, Deus est, quia et Deus est quidquid in Deo aut ex Deo est: ac per hoc* verax fidei confessio, *et in personis excludit unionem, et in personarum distinctione obtinet unitatem* (col. 1.060).

Patre meo procedit, ipse uobis adnuntiabit omnia. Itaque Spiritus Sanctus nec Pater esse ingenitus nec Filius genitus aestimetur; [sed Spiritus Sanctus qui a Patre procedit]; a Filio enim accepit, nullus ergo a semetipso accipit. Per Filium mittitur Spiritus qui a Patre procedit. Non potest ergo ipse Pater esse qui a Patre procedit. Alius enim qui procedit, alius unde procedit; sed non est aliud quod procedit quam id unde procedit. Si persona quaeritur, Deus est; quia et Deus est quidquid in Deo aut ex Deo est.

Ac per hoc tripertita coniunctio et coniuncta diuisio, et in personis excludit unionem, et in personarum distinctione obtinet unitatem (9).

Como puede observarse, la *Confessio fidei* utiliza la nueva redacción del *Libellus de Fide*, transmitida por R. Omite algunas partículas, como *esse creditur Pater*, lo mismo que lo hacía R. Coincide también con el códice de Ripoll en añadir la partícula *Filioque*, típica de la nueva redacción. Ha sabido, sin embargo, evitar la haplografía *Quoniam unum opus... procedens*, en que incurría el copista de Ripoll.

Nótese también en la *Confessio fidei* un mayor esfuerzo de precisión terminológica. Con las partículas *in persona, in natura*, que intercala, precisa más la distinción personal y la unidad de naturaleza en la Trinidad. Dígase lo mismo de la inserción posterior, *et Filio*, y más tarde, de la sustitución de *ante saecula* que traía Baquiario para la generación del Hijo, por *sine initio*,

(9) Véase el texto de la nueva redacción en el artículo ya citado de la *Revista española de Teología*, t. I, 1941, 467. En lo sucesivo las páginas, sin otra indicación, remiten al lector a esta revista. Las frases que se incluyen entre corchetes [ ] no se hallan en la nueva redacción de los códices RV.

que modifica la *Confessio*. Curioso es también el cambio de *verax fidei confessio*, de acuerdo con el título, en vez de *triperfita coniunctio et coniuncta diuisio*, que contenía el *Libellus de Fide*.

XI... *Credimus beatissimam Trinitatem unius* esse *deitatis, unius eiusdemque virtutis atque substantiae;* ita unius operationis, *ne inter Patrem et Filium et Filium et Spiritum Sanctum* sentiatur *ulla diversitas, nisi quod ille Pater est, et hic Filius* est, *et ille Spiritus Sanctus. Trinitas enim in subsistentibus personis, unitas* vero *in natura* (col. 1.061).

VI... Sicque credimus beatissimam Trinitatem, quod unius naturae sit, unius deitatis, unius eiusdemque uirtutis atque substantiae; nec inter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum sit ulla diuersitas, nisi quod ille Pater est, et hic Filius, et ille Spiritus Sanctus. Trinitas in subsistentibus personis, unitas in natura atque substantia (p. 467-468).

En su párrafo XI continúa la III parte de la *Confessio fidei* utilizando el *Libellus de Fide* en el mismo punto en que antes lo dejaba. Fuera de algunas variantes mínimas de adaptación, la coincidencia es casi absoluta. Que sea la redacción de R. la que se sigue se ve por las partículas *ne* en vez de *nec* y *est* en vez de *sit*, que son cabalmente las del códice dicho, contra M.

XXI... *In qua* scilicet *carne passum et sepultum, et resurrexisse a mortuis* et credo et fateor; *et in eadem carne qua iacuit in sepulcro post resurrectionem* apparuisse discipulis, et docuisse eos quae docenda erant; atque coram eis aliisque multis *ascendisse in caelum,* et sedere nunc ad dexteram Patris, id est, in aeterna regnare beatitudine, *unde expectamus venturum ad iudicium vivorum et mortuorum* (col. 1.068).

VII... In qua carne [et] passum et sepultum et resurrexisse a mortuis credimus et fatemur. Et in eadem ipsa carne [in] qua iacuit in sepulcro, post resurrectionem ascendisse in caelum, unde uenturum exspectamus ad iudicium uiuorum et mortuorum (p. 468).

Después de varios párrafos en los que no se ven reminiscencias de Baquiario, sino de Pelagio, como nota el editor, vuelve a coincidir la *Confessio* con el monje galaico. Puede observarse

la coincidencia especial con la redacción de RV., por la falta de las partículas *et* e *in*, que la redacción de M. contiene.

XXV... *Diabolus itaque non ita factus est ut diabolus esset*, quia Deus mâlum non fecit, sed cum esset a Deo factus angelus bonus, per vitium superbiae a seipso factus est diabolus... *Fuit ergo refuga ille aliquando in contuitu Creatoris, gloria et honore circumdatus*, sed mox ut elatus patuit ruinae, non restituendus in illam angelicam dignitatem... *Absque sola igitur Trinitate*, quam solam unum principium fateor et credo, *omne quod in caelis, terra marique est, agitur vel movetur, creaturam esse dico* (col. 1.071-1.072).

XI... Diabolum non ita factum esse sentimus ut diabolus est, nec proprium naturae suae genus ut diabolus nasceretur ...nec factum esse diabolum, quia Deus malum fecisse non creditur. Sed angelum bonum factum... Ergo qui nunc refuga est, fuit aliquando in contuitu Creatoris... Hunc boni et mali capacem dicimus accepisse ex factore naturam immortalitatis, gloria et honore circumdatum... Qui elatus in superbiam...

X... Absque sola igitur Trinitate, omne quod in caelis, terra siue mari, potentatur, agitur uel mouetur, creaturam esse credimus et fatemur (p. 470).

La redacción de la *Confessio* se zurce con frases salteadas del *Libellus de Fide*. "Ut diabolus *esset*", como el V. solamente.

XXIX... *Credo carnis resurrectionem*, non animae, quae licet a sua vita, quae Deus est, deseratur, hoc est eius mori, potest enim bene ab hac morte per paenitentiam resurgere... *Non aliud novum corpus pro carne hac resurrecturum, sed hanc ipsam, nullo omnino ei vel membro amputato, vel aliqua corporis parte defecta* (col. 1.074).

VIII... Carnis quoque nostrae resurrectionem fatemur, integram atque perfectam; id est, huius in qua nunc vivimus et in qua in praesenti saeculo aut bonis actibus gubernamus aut malis operibus subiacemus... Neque, ut quidam absurde sentiunt, aliam pro hac resurrecturam dicimus; sed hanc ipsam, nullo omnino ei vel membro amputato uel aliqua corporis parte desecta (p. 468).

En algunas frases es a Genadio a quien imita la *Confessio*; después claramente intercala frases típicas de Baquiario. No recoge, sin embargo, la dura crítica de éste contra los que negaban la identidad del cuerpo mortal y resucitado: *ut quidam*

absurde sentiunt, porque no la creyó tan de actualidad en su siglo.

XXX... *Si autem quaeritur unde sit facta*, vel quando, vel quomodo, *nescire me fateor. Nec* tamen *de creatura aliqua factam esse dico, ne eam viliorem faciam ceteris creaturis, quibus domina constituta est*, sed corpus tantum per coniugii copulam seminari fateor. Creationem vero animae solum Creatorem omnium, qui factor eius et dator est, nosse. *Cuius potentiae non necessaria est materia, ex qua quod voluerit operetur, sed ipsa voluntas materia est eorum quae fieri aut esse mandaverit* (col. 1.075).

IX... Iam uero, si etiam illud [a] nobis quaeritur de anima quid sentiamus, factam credimus esse, sicut et legimus in Hieremia... Si autem quaeritur unde sit facta, nescire me fateor, quia nec usquam legisse cognosco... Nec de creatura aliqua factam esse dicimus, ne eam uiliorem faciamus relíquis creaturis, quibus domina, si bene egerit, constituta est. Sed ex Dei tantum uoluntate formari.

X... Cuius potentiae non necessaria est materia ex qua quod uoluerit operetur; sed ipsa uoluntas eius materia est eorum quae fieri aut esse mandauerit (p. 469).

Sigue, como se ve, el mismo entrelazado de frases de Genadio y de Baquiario, a veces en la misma continuidad de una cláusula. Cuidadosamente evita el alegorismo singular de que allí hace uso el asceta español.

XXXIV... *Bonas dico nuptias, quae auctore Deo concessae sunt...* Sed his meliorem continentiam assero, si causa vacandi Deo eligatur, spretis cunctis deliciis. Humilen vero *virginitatem* et plenam laboribus pro Domino castitatem corporis et animae magnífico, atque utrique illi bono praepono, *utpote egregium germen* (col. 1.079).

XIII... Coniugia probamus, quae Deo auctore concessa sunt; continentiam in ipsis praedicamus. Virginitatem, utpote egregium germen ex effeta trunci radice procedens, sicut extollimus et miramur (p. 471).

Intercaladas textualmente unas líneas de Genadio, el resto está calcado en Baquiario.

XXXV... *Creaturam Dei omnem, quae ad usus ciborum a Creatore concessa est, bonam esse confiteor, sicut et facta est. Et*

XII... Credimus omnem creaturam Dei, quae ad usus ciborum a conditore concessa est, bonam esse, sicut et facta est... Et his ad

his ad tempus abstinere, non pro superstitione religionis, neque abominatione creaturae Dei, sed pro continentia carnis, utile esse perhibeo. Atque his, cum libuerit, uti, et, cum delectaverit, abstinere, in hominis potestate consistere dico (col. 1.079).	tempus abstinere, non pro superstitione religionis, neque abominatione creaturae Dei, sed pro continentia carnis, utile esse sentimus; secundum Apostoli consilium... atque his, et, cum libuerit, uti, et, cum delectaverit, abstinere, in hominis postestate consistere (p. 471).

La copia aquí es literal. El inciso "*sicut et facta est*" se halla solamente en el texto transmitido por la nueva redacción de R.

XXXV... *Paenitentiam plena file suscipio atque honoro* (col. 1.079).	XIV... Paenitentiam peccatorum plenissima fide suscipimus [ac ueluti secundam gratiam suspicamur] et honoramus; sicut Apostolus dicit... (p. 471).

Este es un nuevo indicio manifiesto de que se sigue en la copia la nueva redacción del *Libellus de Fide*: la frase "*ac ueluti secundam gratiam suspicamur*" no se halla en la redacción de RV., y también parece se omitía en el modelo que tenía la *Confessio fidei*. Por el contrario, la partícula de ésta "*atque honoro*" parece responder al "*et honoramus*" de Baquiario, y precisamente esa partícula falta en la redacción de M.

XXXVI... *Historiae fidem non evacuans credo universa gesta esse quae scripta sunt, sed iuxta doctrinam apostolicam sensum spiritualem* in eis intelligere opto (col. 1.080).	XV. Nec euacuantes historiae fiden, credimus uniuersa gesta esse quae scripta sunt; sed iuxta doctrinam apostolicam sensum spiritualem prout Dominus dederit perscrutamur (p. 471).
XXXVII... Has igitur quas diximus, suscipientes cum omni puritate sanctas Scripturas, *peregrinis atque ignotis de Scripturarum continentia fabulis non facile accommodamus assensum. Doctrina illa quae tantum in secreto sibi placet, et in publicum erebescit exire,* absit *ut aurium nostra-*	XVI. Peregrinis atque ignotis de Scripturarum continentia fabulis non facile commodamus assensum; neque cito noua doctrina aurium nostrarum intrat cauernas... Virgo est illa doctrina quae tantum in secreto sibi placet, et in publicum erubescit exire. Hanc talem non solum

rum intret cavernas. Hanc talem non solum fugimus, verum etiam anathema illi dicimus; cunctos haereticos sensus nec audire nec videre volentes. *Omnem doctrinam quae ecclesiastico canoni non convenit, neque consentit, non suscipimus, sed et veluti alienam a fidei veritate damnamus* (col. 1.080-1.081).

fugimus, uerum etiam condemnamus...

XV. Omnem Scripturam quae ecclesiastico canoni non conuenit neque consentit, non solum non suscipimus, uerum etiam ueluti alienam a fidei ueritate damnamus (p. 471-472).

Es curioso ver cómo repite los giros más característicos de Baquiario; por ejemplo, las partículas *"non solum... uerum etiam"*, etc., aun rompiendo la uniformidad de lenguaje con que en otras ocasiones remeda a otros autores. Obsérvese también cómo evita aquí el alegorismo audaz del monje galaico acerca de la virgen del texto escriturístico *Eccli.*, IX, 5.

Pars IV

VIII. Haec est igitur fides mea et spes, quae in me dono misericordiae Dei est. Pro qua maxime paratos nos esse debere beatus Petrus praecipit ad respondendum omni poscenti n o s rationem... *Haec fides est baculus defensionis meae* quo callidos et simulatores in lingua feriam falsidicos, *qui nobis per viam huius saeculi transeuntibus* insidiantur. *Hoc est scutum meum,* quo *venenata* animalia et pestifera de cavernis erumpentes bestiolas *repellere* valeam *ac vitare, ne aliquod in me patens membrum, et de protectione fidei nudum,* framea hostium quae ad serviendum *destinatur, inveniat. Hic noster libellus, hic fidei meae thesaurus,* quem in Catholicae

VIII. Hic est baculus defensionis nostrae, quo murmurantium aduersum nos ora feriamus, qui nobis per uiam saeculi huius transeuntibus uitio consuetudinis, non studio orationis, oblatrant. Hoc est scutum fidei nostrae, quo obtrectantium uerborum iacula et uenenata suspicionum spicula reppellimus ac uitamus, ne aliquod in nobis patens membrum et de protectione fidei nudum sermo inimici qui ad feriendum destinatur inueniat...

Sic coram Deo [corde] credimus, sic coram hominibus labiis confitemur; ut et hominibus cognitio sua fidem faciat, et Deo imago sua testimonium reddat... (p. 468).

XVII. Quam instituti legem ut usque ad finem seruare possi-

Ecclesiae agro bene culto reperi... *Sic coram Deo credimus, sic coram hominibus labiis confitemur, ut et hominibus cognitio sua fidem faciat, et Deo imago sua testimonium reddat.* Hanc in *statuti legem* tu, mi Christe, unica spes et virtus salutis meae, protege semper atque custodi, ne ille durissimus praedo et rex confusionis unquam *a corde meo surripiat* (col. 1.092).

mus, ne eam Sesach rex Aegypti, hoc est diabolus, a templo cordis nostri subripiat... (p. 474).

Sin conocer acaso la aplicación de la alegoría de Baquiario, Peregrino, que con su báculo trataba de ahuyentar a los perros, sus acusadores, que le ladraban a su paso por el camino, la *Confessio fidei* aplica todo el proceso de la misma a quienes se opongan a su profesión de fe católica y eclesiástica, aquí fervorosamente profesada. La alegoría no es tan consecuente en la *Confessio*: el escudo se opone, no a las saetas y dardos, como en Baquiario, sino a los animales venenosos. Se evita, como en otras ocasiones, la utilización alegórica de la Escritura: el *rex Aegypti* es sencillamente *rex confusionis*, etc. No falta un indicio cierto también aquí de que es la nueva redacción la que se ha tenido presente: la partícula *corde*, que falta en R., falta también en la *Confessio*.

IX. *Ego enim, quamvis peccator sim, tamen propter illa aurea scuta triginta, aerea facere nolo. Ille aerea pro aureis facit, qui reddit tinnitum* vocis sine effectu operis, *et cum devotus videatur in numero, reus invenitur* ex ponderis pretio. *Scutum enim fidei forma est, iuxta Apostolum...* (col. 1.093).

XVII. Nos enim, etsi peccatores sumus, tamen propter illa aurea scuta XXXta quae in templo Salomon sapientissimus fabricauit, aerea facere non audemus. Scutum enim fidei forma est secundum Apostolum qui dicit: *Accipientes scutum fidei.* Et ille pro aureis aerea facit qui subtracta pretiosae fidei ueritate, sonum degenere reddit ex confessione tinnitum; et cum deuotus uideatur in numero, tamen reus inuenitur ex uoto hic qui non credit confitendo (p. 473).

Nuevos indicios de la redacción de R., ya que en éste se halla el número de XXX^ta, contra *trecenta*, que trae M.

En conclusión: Juan de Fécamp conoció y utilizó largamente el *Libellus de Fide*, de Baquiario, en el siglo XI. En su *Confessio fidei* se contiene un extracto que, fuera de la introducción personal que antepuso el monje galaico, representa moralmente todo el opúsculo.

Interesante es la particularidad de que se siga la nueva redacción del *Libellus de Fide*, la transmitida por los códices R. y V. He ahí cómo, juntamente con las profesiones de fe de Genadio, Pelagio y otras, que se observan como fuentes en la *Confessio fidei*, también el opúsculo del asceta español concurre a enriquecer éstas que Juan de Fécamp llamaba "defloratiunculae". Y lo notable es que hasta ahora la nueva redacción del *Libellus*, la refundida, al parecer por mano extraña, después de la muerte de Baquiario, es la más abundantemente representada en la transmisión manuscrita y en la utilización medieval.

JOSÉ MADOZ, S. I.

Facultad de Teología de Oña (Burgos).

El Sacramento de la Penitencia en la Iglesia española romanovisigoda

En artículos anteriores (1) hemos estudiado la disciplina penitencial de la Iglesia española durante los primeros siglos, sin pararnos a considerar detenidamente su carácter de sacramento. Quedaría, sin embargo, incompleto nuestro trabajo si no consagráramos algunas páginas a este aspecto trascendental.

¿Reconoció, efectivamente, la Iglesia española romanovisigoda la existencia del sacramento de la penitencia? ¿Cómo concebía su naturaleza y sus principales propiedades?

Dos caminos se nos ofrecen para responder a estas preguntas. El primero y más sencillo será consultar el mismo uso gramatical, examinando si se da a la penitencia el nombre de sacramento en el sentido riguroso de la palabra. El otro camino consiste en una reflexión ponderada sobre la realidad penitencial, tal como nos la presentan los primeros monumentos literarios de la Iglesia española.

I.—LA PALABRA "SACRAMENTUM"

Quien desee conocer ampliamente las múltiples acepciones de la palabra *sacramentum* en la antigüedad cristiana podrá con-

---

(1) *Gregorianum*, 22 (1941) 191-214; *Revista Española de Teología*, 1 (1941) 339-360 y 985-1.019; *Estudios Eclesiásticos*, 16 (1942) 73-98.

sultar la valiosa monografía de J. de Ghellinck, E. de Backer, etcétera (2), donde hallará al propio tiempo una selecta bibliografía sobre la evolución semántica de vocablo tan importante en la historia de los dogmas sacramentarios. Nosotros nos contentaremos con señalar algunas directrices de la literatura eclesiástica española.

Hacia fines del siglo IV (392-405), época en que Prudencio escribió sus siete maravillosos poemas, vemos usada por nuestro poeta hasta cinco veces la palabra "sacramentum". En dos de ellas tiene el sentido de *enseñanza* o *doctrina cristiana* (3). En otra reviste el matiz de *ofrenda* o *consagración* (4). La cuarta es sinónimo de *profesión de la fe cristiana* (5). Y, finalmente, la quinta equivale a *Eucaristía* (6).

Por el mismo tiempo llamaba Baquiario a la sagrada Eucaristía *sacramentum dominici sanguinis* (7).

Poco antes había hablado San Paciano del bautismo, haciéndolo *sacramentum dominicae passionis* (8). Y *refiriéndose* en otro lugar a la penitencia, argüía que en aquellas palabras "quae ligaveritis in terris, ligata erunt et in caelis"... se concedía a los sacerdotes "et resolutio vinculorum et *sacramenti potestas*" (9).

Más adelante, en el Concilio cuarto de Toledo (633), se emplea "sacramentum" en el sentido de *ritos* o *funciones sagradas*, y se aplica en particular al misterio de la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo (10). Pero el mismo Concilio también designa con este nombre, como ya lo habían hecho Prudencio y Baquiario, el sacramento de nuestros altares ("corporis Eius et sangui-

---

(2) J. DE GHELLINCK, E. DE BACKER, ETC.: *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*. I. Les Anténicéens. (*Spicilegium sacrum Lovaniense*, 3, Louvain, 1924).

(3) PRUDENCIO: *Apoteosis*, 357; *Péristefanon*, X, 588 (ML. 59, 952; 60, 492. Edic. I. BERGMAN, en el CV, 61. 95 y 392).

(4) PRUDENCIO: *Peristefanon*, X, 773 (ML. 60, 503; CV, 61, 398).

(5) PRUDENCIO: *Peristefanon*, X, 18 (ML. 60, 416; CV, 61, 371).

(6) PRUDENCIO: *Peristefanon*, XI, 171 (ML. 60, 549; CV, 61, 418).

(7) BAQUIARIO: *De lapso*, 15 (ML. 20, 1.052 d.).

(8) SAN PACIANO: *Epist.* 3, 8 (ML. 13, 1.068 c.).

(9) SAN PACIANO: *Epist.* 1, 6 (ML. 13, 1.057 b.).

(10) *Conc. Toledano IV*, cn. 2, 21, 9. (GONZÁLEZ, 365, 375, 369; ML. 84, 365, 373, 369; MANSI, 10, 616, 626, 620.)

nis sacramentum; corporis et sanguinis Domini sacramentum") (11).

El Ritual visigodo usa "sacramentum" en los sentidos más variados. Unas veces es sinónimo de *cosas* o *enseñanzas sagradas* (12); otras se llama así al *misterio de la redención*, al *crisma*, a la *gracia* o a las *bendiciones divinas* (13). También se aplica a los sacramentos propiamente dichos. Entre éstos es con mucho el más aludido el sacramento de la Eucaristía. Se le designa, o bien con sola la palabra "sacramentum" (14), o más frecuentemente con fórmulas tan expresivas como éstas: "Sacramentum corporis et sanguinis Christi", "legitima Eucharistie sacramenta", "communio sacramentorum", "sacramenta celestia", "pura et sancta", pura et sacra", "mystica", "sacramentum divinum" (15). Ni es solamente la sagrada Eucaristía. Al sacramento del bautismo se refiere nuestro Ritual con las fórmulas de "sacramentum fidei" y "sacramentum regenerationis" (16). La misma penitencia es apellidada dos veces "sacramentum reconciliationis" (17).

Mas ocurre preguntar: ¿Entendía nuestro Ritual, al dar este nombre a la Eucaristía, al bautismo y a la penitencia, que con él se representaban *señales prácticas de la gracia?* No es fácil la respuesta, si se atiende solamente al Ritual, ya que, además de emplearse simultáneamente en sentidos tan diversos, como acabamos de ver, en ninguna parte se explica el alcance de esta palabra. Veamos, pues, si acudiendo a los escritores contemporáneos podemos resolver el problema.

San Isidoro describe así el concepto de sacramento: "Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut *aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est*... Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum *virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum ope-*

(11) *Conc. Toledano* IV, cn. 7 y 18. (González, 369, 373; ML. 84, 369, 372; Mansi, 10, 620, 624.)
(12) M. Férotin: *Liber Ordinum*, 165, 180, 204, 321, 308, 312.
(13) M. Férotin: *Liber Ordinum*, 206, 391, 144, 371, 229.
(14) M. Férotin: *Liber Ordinum*, 306, 145, 147, 237, 268.
(15) M. Férotin: *Liber Ordinum*, 236, 258, 280, 95, 243, 430, 318, 291, 299.
(16) M. Férotin: *Liber Ordinum*, 106, 33.
(17) M. Férotin: *Liber Ordinum*, 92, 104.

natur; unde et a secretis virtutis, vel a sacris, sacramenta dicuntur. Quae ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus *eumdem sacramentorum latenter operatur effectum*" (18). Estas palabras prueban sobradamente que San Isidoro conocía los elementos esenciales de la noción de sacramento, pues presenta al rito sacramental como una *señal sensible y sagrada que significa y produce efectos sobrenaturales por virtud del Espíritu Santo.*

No vamos a precisar ahora el puesto que corresponde al metropolitano hispalense entre los Padres y escritores eclesiásticos que prepararon el movimiento teológico del siglo XII, fecha en la cual se fijó definitivamente la noción de sacramento (19). Contentémonos con recoger la conclusión de que cuando el obispo de Sevilla contaba entre los sacramentos el Bautismo y el Crisma, el cuerpo y la sangre del Señor (20), pensaba efectivamente en un concepto exacto de sacramento; y que, por consiguiente, lo mismo el Ritual visigodo que otros escritos contemporáneos españoles, al dar este nombre a realidades sacramentales, podían entenderlas también en el sentido propio de la palabra. Por lo cual nadie nos podrá tachar de exagerados al afirmar que si bien estaba reservada a los escolásticos medievales la coronación del edificio, en cambio, a la Iglesia española del siglo VII, y sobre todo a su esclarecido Doctor San Isidoro, se debe uno de los pilares de esa construcción de la Teología católica.

¡Lástima que no haya llegado hasta nosotros el poema que acerca de los sacramentos escribió, según San Jerónimo (21), el

---

(18) San Isidro: *Etimologías*, 6, 19, 39-41. (ML. 82, 255.) Para conocer más ampliamente la noción de sacramento en San Isidro, consúltese J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der wende der christlichen spätantike zum frühmittelalter*, München, 1933. Léanse sobre todo las págs. 99, 165-178, 232-235. Véase también el artículo de J. Havet, *Les sacraments et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore de Seville*, en Eph. Th. Lov., 1939, 22-93.

(19) Cf. J. de Ghellinck: *Le mouvement Théologique du XII^e siècle*. París, 1914. En particular, para la misma noción de sacramento, léase de nuevo Geiselmann, *Ibid.*, 230-238.

(20) San Isidoro: *Etimologías*, 6, 19, 39. Aquí, dada la definición de sacramento, continúa: «Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis.» Y no añade ningún otro.

(21) San Jerónimo: *De viris illustribus*, 84. Las palabras de San Jerónimo que hacen al caso son éstas: «Et nonnulla composuit eodem metro (hexametris versibus) ad sacramentorum ordinem pertinentia.»

presbítero español Juvenco! Estos versos, que se remontarían al primer tercio del siglo IV, quizás aportaran alguna luz respecto del uso de la palabra "sacramentum", y cuando menos nos proporcionarían preciosos datos acerca de la disciplina sacramentaria en días tan próximos al Concilio de Elvira.

Así, pues, el término "sacramentum" sigue en la Iglesia española la misma trayectoria que en las demás Iglesias de la cristiandad. Entre sus múltiples acepciones se le aplica, como hemos visto, a la Eucaristía, al Bautismo y a la Penitencia. Pero como respecto de la Penitencia se hace esto tan pocas veces, y como aun entonces no es posible demostrar con absoluta certeza que haya de tomarse en un sentido rigurosamente sacramental, tenemos que la conclusión a que llegamos por este camino es insuficiente para afirmar categóricamente la sacramentalidad de la Penitencia en la Iglesia española de los primeros siglos.

Veamos si por otro camino llegamos a un resultado más satisfactorio.

II.—REALIDAD SACRAMENTAL

En la Iglesia española romanovisigoda falta, efectivamente, el nombre técnico de "sacramento" aplicado a la Penitencia. ¿Acaso faltan también aun aquellos conceptos doctrinales, de los cuales pueda deducirse la realidad sacramental de la Penitencia?

1. Existencia del sacramento.

Entonces nos constará con certeza que la Iglesia española consideró siempre como sacramento los ritos penitenciales, si ella enseñó por sus Concilios y Doctores que Jesucristo había concedido a la Iglesia jerárquica el poder maravilloso de perdonar realmente todos los pecados cometidos después del Bautismo, y si este poder por ella reconocido lo practicó de una manera judicial.

Hay quien duda de la verdad de esta noticia jeronimiana. Véase, por ejemplo, I. Huemer, en su edición de Juvenco, en el CV, 24, VI, n. 2.

¿Concedió Jesucristo a la Iglesia jerárquica el poder de perdonar realmente los pecados postbaptismales? El Concilio de Elvira, habiendo sido exclusivamente disciplinal, no enuncia nunca esta verdad; pero la supone en repetidas ocasiones al hacer uso de ese poder por mano de sus obispos. Otro tanto puede decirse de los Concilios posteriores.

En Prudencio y Gregorio de Elvira tampoco hallamos textos de especial interés.

En cambio, San Paciano, él solo vale por muchos, respondiendo abundantemente a la pregunta propuesta, lo mismo en las Cartas primera y tercera que en la Parénesis. Entre muchos pasajes que pudieran aducirse, he aquí uno que vamos a trascribir, aunque sea un tanto largo:

"Nunquam Deus non poenitenti comminaretur, nisi ignosceret poenitenti. Solus hoc, inquies, Deus poterit. Verum est; sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est. Nam quid est illud quod apostolis dicit: Quae ligaveritis in terris, ligata erunt et in caelis; et quaecumque solveritis in terris, soluta erunt et in caelis? (Mt., 16, 19; Io., 20, 23.) Cur hoc si ligare hominibus ac solvere non licebat? An tantum hoc solis apostolis licet? Ergo et baptizare solis licet, et Spiritum Sanctum dare solis, et solis gentium peccata purgare; quia totum hoc, non aliis quam apostolis imperatum est. Quod si uno in loco, et resolutio vinculorum et sacramenti potestas datur; aut totum ad nos ex apostolorum forma et potestate deductum est, aut nec illud ex decretis relaxatum est..." (22).

Es pues, Jesucristo quien comunicó a los apóstoles su mismo poder de perdonar pecados, y por los apóstoles se transmite a los obispos y sacerdotes. Poder que, como ya aparece en el mismo pasaje y lo repite más claramente todavía en otro lugar, es distinto de aquel que se ejercita en el Bautismo: "Baptismus enim, sacramentum est dominicae passionis; poenitentium venia, meritum confitentis. Illud omnes adipisci possunt, quia gratiae Dei donum est, id est, gratuita donatio; labor vero iste, paucorum

(22) San Paciano: *Epist. 1*, 6 (ML. 13, 1.057 ab.). Véase también, acerca del origen divino de este poder, su *Epist. 3*, 7. 11. (ML, 13, 1.068, 1.070).

est qui post casum resurgunt, qui post vulnera convalescunt, qui lacrimosis vocibus adiuvantur, qui carnis interitu reviviscunt" (23). Es más: objetándole Simproniano que el obispo de Barcelona solamente podía perdonar los pecados por el Bautismo, éste le replica: "Non mihi plane, sed Deo soli, qui et in baptismate donat admissum, et poenitentium lacrymas non repellit" (24).

Fundamentos de esta verdad son para Paciano, ante todo, diversos lugares de la Escritura: Mt., 16, 19; Io., 20, 23, etc. (25). Pero tampoco falta el argumento de tradición, como podrá apreciarse por el siguiente ejemplo: "Inquies: Novatianus hoc docuit. At vel quando, frater, quibusve temporibus? Statim post Domini passionem? Post Decii principatum, id est, post ducentos prope annos dominicae passionis... Novatianus sic intellexit, inquies. Sed Christus hoc docuit. Ergo a Christi usque Decii principatum nullus intelligens? Post Decium denique omnis episcopus impatiens; omnes alii dissoluti qui se miscere perditis mallent, qui perire cum miseris, qui alieno vulnere vulnerari?" (26).

El poder de perdonar los pecados, concedido por Jesucristo a la Iglesia jerárquica, ¿es universal? Que este poder se extienda a todos los pecados, aun a aquella trilogía, excluída por los Montanistas y Novacianos, es evidente, si se considera que este es el objeto principal de los escritos penitenciales del prelado barcelonés. He aquí un pasaje de muestra: "Quaecumque solveritis, inquit; omnimo nihil excipit. Quaecumque, inquit; vel magna vel modica" (27). Y arguyendo que al obispo le han sido dados los poderes de Cristo, exclama: "Quare sive baptizamus, sive ad poenitentiam cogimus, seu veniam poenitentibus relaxamus,

---

(23) San Paciano: *Epist. 3*, 8. Léase también el cap. 11 (ML. 13, 1.068, 1,070).

(24) San Paciano: *Epist. 3*, 7 (ML. 13, 1.068 b.).

(25) San Paciano: *Epist. 1*, 6; *Epist. 3*, 11-14. Vuelve a urgir diversos textos de la Escritura en la *Epist. 3*, 10. 20-24. 26, etc.

(26) San Paciano: *Epist.* 3, 1 (ML. 13, 1.064 ab.). Cf. *Epist. 3*, 5. 22. 24, donde invoca con especial cariño el testimonio de San Cipriano.

(27) San Paciano: *Epist. 3*, 12 (ML. 13, 1.071 d.). Pueden leerse expresiones parecidas en la misma *Epist. 3*, 5. 9. 16. 20, etc.

Christo id auctore tractamus. Tibi videndum est, an Christus hoc possit, an Christus hoc fecerit" (28).

La misma blasfemia contra el Espíritu Santo, tan traída y llevada en aquella contienda, le da pie para reafirmarse en esta misma universalidad: "Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus... Aut ego fallor, aut istud exemplum contra te valet. Nam si omne peccatum et blasphemia relaxabitur, vides veniam poenitentibus non negari. Ergo omne peccatum, ergo ipsa quoque blasphemia..." (29).

Si la homilía *De diversis generibus leprarum* es obra de San Gregorio de Elvira, allí tenemos, en el capítulo VI, otro testimonio de idéntico universalismo: "Quodcumque enim modicum delictum fuerit, potest a sacerdote omnino relaxari. Quae autem graviora sunt, disciplina debent ecclesiasticae regulae et oratione purgari..." (30). Solamente exceptúa el pecado contra el Espíritu Santo, cuya naturaleza no explica.

También Baquiario, con su libro *De reparatione lapsi*, viene a corroborar este mismo carácter universalista, ya que el pecado a cuya penitencia se exhorta al diácono deshonesto es precisamente uno de aquellos tres que se decían irremisibles. Recordemos algunas frases sueltas. En una niega la irremisibilidad de cualquier pecado: "Absit hoc à fide mea, ut aliquam dicam plagam esse, quae non habeat consolationem" (31). En otra previene la dificultad agravante de tratarse de un clérigo: "Sed dicis fortasse: Levita est iste qui cecidit; non ei remedii potest medicina conferri. Erras, frater; recurre ad scholam medici..." (32). La razón de semejante benignidad es la misericordia divina: "Qualiter, rogo de misercordia Domini possumus desesperare..." (33).

Respondiendo a la objeción, tomada del pecado contra el Espíritu Santo, escribe:

"Quid est enim, quod nobis obsistet de venia? Dominus noster, omnipotens est. Numquid omnipotenti impossibile est delere

---

(28) San Paciano: *Epist. 3*, 7 (ML. 13, 1.068 c.).
(29) San Paciano: *Epist. 3*, 15 (ML. 13, 1.073 c.). Cf. *Epist. 3*, 16.
(30) *De diversis generibus leprorum*, 6 (ML. 30, 255, a.).
(31) Baquiario: *De lapso*, 1 (ML. 20, 1.037 a.).
(32) Baquiario: *De lapso*, 4 (ML. 20, 1.040 a.).
(33) Baquiario: *De lapso*, 11 (ML. 20, 1.048 a.).

peccatum? Dominus noster bonus est... Numquid in illa praecipua bonitate et perfecta, potest hoc vitium cadere ut non audiat deprecantem?..." (34).

De intento nos hemos detenido en estos autores del siglo IV, pues su misma antigüedad les da singular fuerza e interés.

Que los grandes Padres del siglo VII abunden en las mismas ideas es manifiesto para quien conozca medianamente sus obras. Bastaría recordar las definiciones de penitencia, reconciliación y exomologesis dadas por San Isidoro en sus *Etimologías*, 6, 19, 71-79. ¿Quién no ha leído los capítulos V, VI y XVII del libro segundo *De ecclesiasticis officiis*, obra que constituye un verdadero manual teológico y litúrgico de la Iglesia visigoda? De sus *Sentencias*, cuyos capítulos VII y XII hasta el XLIII del libro segundo pueden calificarse de tratado teológicomoral, está tomada esta cláusula: "Nullus desperare debet veniam" (35). La *Regula monachorum*, en sus capítulos XIV al XVIII repite análogas enseñanzas.

Con menos insistencia, aunque con claridad meridiana, explica San Ildefonso de Toledo la misma doctrina en los capítulos ochenta y uno, ochenta y dos y ciento treinta y nueve de su libro *De cognitione baptismi*.

¿Y para qué citar a Tajón, heredero como es de las enseñanzas de San Isidoro? Son testimonio elocuente de sus ideas penitenciales, en todo conformes con las del metropolitano de Sevilla, los libros segundo (cap. 38), tercero (cap. 47-48) y cuarto (cap. 3, 6-41) de sus *Sentencias*.

Alguien pudiera objetarnos que nada tiene de extraño esta doctrina universalista en los autores españoles que venimos estudiando, puesto que la controversia hay que retrasarla a los tres primeros siglos de la Iglesia, cuando se presenta a San Calixto (a. 217) y a los santos Cornelio y Cipriano (a. 251) como los innovadores de una disciplina que había negado la absolución a los deshonestos, a los apóstatas y a los homicidas.

Verdad es que nuestro estudio arranca del siglo IV, o cuando más de la segunda mitad del III, si se toma en consideración

---

(34) BAQUIARIO: *De lapso*, 22 (ML. 13, 1.060 c.).
(35) SAN ISIDORO: *Sentencias*, 2, 14, 6 (ML. 83, 617 c.).

la carta-respuesta de San Cipriano a las comunidades de León-Astorga y Mérida. La razón de ello está en que no poseemos en la Iglesia española escritos penitenciales anteriores a esa fecha. Sin embargo, el sello universalista que desde entonces distingue a nuestros mejores escritores, en reacción contra el Novacianismo, es un indicio de que el rigorismo herético se presentaba ante sus ojos como algo nuevo y contrario a las primeras tradiciones.

Si se nos replicara aduciendo el rigorismo del Concilio de Elvira como contraprueba de nuestra última aserción, remitimos al que así piensa a nuestro artículo acerca de *Los castigos penitenciales del Concilio de Elvira* (36). Esperamos aceptará la interpretación que allí dábamos de aquella nuestra primera asamblea eclesiástica. Pero si acaso persiste todavía en la hipótesis de considerar a los Padres de Elvira como el último eco de un Novacianismo anterior (hipótesis que hoy día se rechaza comúnmente), ese tal no podrá menos de admitir como evidente que frente a un solo testimonio de difícil inteligencia se levantan en cerrado escuadrón San Gregorio de Elvira, varón por lo demás de criterio rigorista en cosas de fe, San Paciano, Baquiario, San Isidoro, San Ildefonso, Tajón y todos los restantes concilios de la Iglesia española.

Carácter judicial de la penitencia.—Es tal la naturaleza de ese poder otorgado por Jesucristo a los Apóstoles y a sus sucesores en el sacerdocio, que no se concibe pueda ejercitarse sino de manera judicial. La Iglesia española, al igual que las restantes Iglesias de Oriente y Occidente, creó y organizó desde el principio (el primer documento español que lo acredita son los cánones del Concilio de Elvira) un verdadero tribunal penitencial, ante el cual debía comparecer el pecador como reo y acusador al propio tiempo de sus crímenes, los cuales eran oídos por el obispo y su clero, y una vez cumplida la satisfacción era absuelto finalmente de sus pecados y reintegrado a la amistad con Dios y al seno de la comunidad cristiana.

Conclusión.—Por lo cual se impone la conclusión de que la Iglesia española conoció y puso en práctica el sacramento de la

---

(36) *Gregorianum*, 22 (1941) 191-214. Léanse especialmente las páginas 195-207.

Penitencia. Para la Iglesia romanovisigoda la penitencia fué desde el principio usa *señal exterior*, esto es, un complejo de actos externos, esenciales a todo juicio, y manifestación al mismo tiempo de otros actos interiores, cuales son el dolor y el propósito de no volver a pecar; fué asimismo un *signo*, no profano, sino *sagrado*, ya que siempre se consideró de la competencia de la Iglesia y se ordenba a la remisión de los pecados. Esta señal exterior *significaba* la absolución del pecado y consiguientemente la gracia, la cual se daba efectivamente, puesto que no puede existir perdón de pecados sin *infusión de gracia santificante*.

2. Naturaleza del sacramento de la Penitencia.

Para conocer el pensamiento de la España cristiana acerca de la naturaleza del sacramento de la Penitencia, repasaremos algunas de las propiedades que le atribuye. Nos fijamos en su necesidad, en lo que constituye su *esencia*, tanto por parte del penitente como del sacerdote, en el *ministro* y en los *efectos* de la Penitencia.

Necesidad del sacramento de la Penitencia.—Es pensamiento muy repetido en los Padres españoles que sin la Penitencia no se puede conseguir el perdón de los pecados, y por lo tanto tampoco la salvación. Buena prueba de ello es toda la *Parénesis* de San Paciano, ya que el último argumento que late en aquella fervorosa exhortación es siempre la necesidad absoluta e insustituible de la Penitencia. Sirva por muchos este solo texto, en el cual se urge, no ya la necesidad de la Penitencia en general, sino más en concreto lo imprescindible de una confesión clara y sincera, venciendo toda vergüenza:

"Quid facies, tu qui decipis sacerdotem? Qui aut ignorantem fallis, aut non ad plenum scientem probandi difficultate confundis? Rogo ergo vos, fratres, etiam pro periculo meo, per illum Dominum quem occulta non fallunt, desinite vulneratam tegere conscientiam. Prudentes aegri medicos non verentur, ne in occultis quidem corporum partibus etiam secaturos, etiam perusturos. Meminimus quosdam, remota etiam et verecunda membrorum non erubescentes, in ferro et cauterio, et gravissima illa pulveris mordacitate durasse. Et quantum est illud quod homines

praestiterunt? Peccator timebit? Peccator erubescet, perpetuam vitam praesenti pudore mercari? Et offerenti manus Domino, vulnera male tecta subducet? Et habet aliquid quod in illo erubescat qui Dominum laesit? An sic illi melius est perire, ne tu pudore timidus sine pudore moriaris, non faciens pudori locum, plus de detrimento eius acquiras cui pro te melius est perire?" (37).

Clásica es entre los Padres la metáfora de que la Penitencia es la *única tabla* de salvación en el naufragio padecido por el cristiano después del Bautismo. Baquiario la emplea también en el libro *De lapso* con estas palabras: "Age ergo, amice, consurge; et perdita inter fluctus saeculi mercede atque substantia, velut naufragus, ad *unam tabulam*, hoc est, ad scientiam te divini canonis tene, quae te adducat ad littus..." (38).

San Isidoro presenta la Penitencia como la medicina que se nos brinda después del único Bautismo: "Et post unum baptismi sacramentum, quod singulari traditione commendatum sollicite prohibet iterandum, *medicinali remedio* poenitentiae subrogat adiumentum" (39).

Ni vamos a seguir aduciendo nuevos textos. La prolija legislación penitencial, que se extiende desde Elvira hasta la invasión sarracena, llenando una buena parte de nuestra primitiva literatura eclesiástica, proclama a grandes voces esta misma necesidad.

Elementos esenciales del sacramento de la Penitencia.—Como ya dejamos explicado en distintos lugares, el penitente debe llegarse al tribunal de la Penitencia con verdadera *contrición* de sus pecados, aun de aquellos que escapan a la mirada de los hombres y que han sido cometidos no sólo a ocultas, sino también con actos puramente interiores, de pensamiento o de deseo. Este dolor ha de manifestarse en una *confesión* sincera de todos los

(37) San Paciano: *Parnesisénesis*, 8 (ML. 13, 1.086, bc.). También insiste en la necesidad de la Penitencia en la *Epist. 3*, 3. 15-16. 20-22. Por lo demás, el pensamiento de que si no se descubren al médico las heridas, éstas no tienen remedio, lo usó también San Jerónimo, *In Eccl. comment.*, 10, 11; y sus palabras fueron reproducidas por el Concilio de Trento en la sesión catorce, cap. V.

(38) Baquiario: *De lapso*, 22 (ML. 20, 1.060 d.).

(39) San Isidoro: *De Eccl. of.*, 2, 17, 5. Léase también el núm. 6. (ML. 83, 802 d.).

pecados (40), a la que acompañará el cumplimiento exacto de la *satisfacción* impuesta.

Estos tres actos, los cuales adquieren mayor relieve cuando la Penitencia es pública, no dejan de existir en la Penitencia administrada a la hora de la muerte, ni tampoco en la misma Penitencia privada.

Por su parte, el sacerdote, una vez conocidos los pecados del penitente, debía señalarle la conveniente satisfacción, para lo cual pudo regirse, primero, por los cánones conciliares, y más adelante, también por los penitenciales. Pero donde ostenta el sacerdote la plenitud de aquel prodigioso poder que le ha sido dado por Jesucristo, es en la absolución sacramental. Esta presenta entre nosotros, lo mismo que en las demás Iglesias de los primeros siglos, la forma externamente *deprecatoria*. García Villada, en su *Historia Eclesiástica de España*, copia de Berganza una fórmula que supone fué de las más corrientes. Dice así:

"*Dominus Iesus Christus*, qui discipulis suis dixit: quaecumque ligaveritis super terram, erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in caelis; de quorum numero, quamvis isdignum munistrum (me) esse voluit, intercedente Dei Genitrice Maria, et beato Michaele Archangelo, et Sancto Petro Apostolo, cui data est potestas ligandi atque solvendi, et omnibus Sanctis: *Ipse vos absolvat per ministerium nostrum ab omnibus peccatis vestris, quaecumque aut cogitatione vel operatione negligenter egistis*; atque a vinculis peccatorum vestrorum absolutos perducere dignetur ad regna caelorum" (41).

Fórmulas parecidas se repiten en el Ritual visigodo al recoger los distintos ceremoniales según los cuales se había de administrar la Penitencia (42).

Ministro de la Penitencia.—El ministro de la Penitencia era el sacerdote. En la administración de la Penitencia pública solía reservarse este poder el obispo, el cual daba la Penitencia rodeado

(40) La materia necesaria de la confesión está reducida por San Paciano a los tres pecados de idolatría, homicidio y deshonestidad, a los cuales añade el de la comunión sacrílega. (*Parénesis*, 4, 7. ML. 13, 1.083 d.; 1.085 c.)

(41) GARCÍA VILLADA: *Historia Eclesiástica de España*, II, 2, páginas 63-64. Tomado de BERGANZA, *Antigüedades de España*, 2, 666.

(42) M. FÉROTIN: *Liber Ordinum*, 91-92, 94, 96, 100, 204, etc.

de su clero y extendiendo la mano sobre los penitentes. Pero aun entonces existían casos en que el obispo delegaba en los presbíteros. Estos eran más corrientemente los ministros de la Penitencia cuando ésta se daba en caso urgente o de manera privada.

Efectos del sacramento de la Penitencia.—Al caer la absolución sacramental sobre la cabeza del penitente, debidamente dispuesto, a éste se le perdonaban sus pecados, volviendo así a la amistad con Dios. Lo había dicho hermosamente San Paciano, parafraseando palabras evangélicas:

"Ecce promitto, polliceor, si ad Patrem vestrum vera satisfactione redeatis, nihil ulterius errando, nihil pristinis adiciendo peccatis, dicendo etiam humile aliquid et flebile, Peccavimus in conspectu tuo Pater, iam non sumus digni nomine filiorum (Lc. 15, 22), continuo de vobis et pecus illud recedet immundum, et siliquarum esca deformis. Continuo revertentes, et stola vestiti, et annulus honorabit, et paternus iterum complexus accipiet..." (43).

A esta infusión de la gracia sacramental, en virtud de las palabras del sacerdote, acompañaba normalmente el reingreso en la comunidad cristiana y la participación de la sagrada Eucaristía, fuente de vida y fortaleza contra nuevos peligros de pecado.

SEVERINO GONZÁLEZ, S. I.

Universidad Eclesiástica de Salamanca.

(43) SAN PACIANO: *Parénesis*, 12 (ML. 13, 1.089 b.).

LA DOCTRINA DEL CUERPO MÍSTICO EN SAN ISIDORO DE SEVILLA

San Pablo ha definido la unión inefable entre Cristo y la Iglesia como un misterio: "Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia" (*Eph.*, 5, 3; cfr. *Col.*, 1, 24-29). Y está en relación con el gran misterio, que tan frecuentemente se menciona en las cartas de la cautividad y no es otra cosa que el eterno designio de Dios, revelado en el Evangelio, de salvar a todos los hombres indentificándolos con su Hijo en la unidad del Cuerpo Místico (1). La Tradición ha copiado su terminología y nos habla también del "misterio de la Iglesia", como la *Didaché* (11, 11) y Orígenes (2); del "misterio de Cristo", como San Cirilo Alejandrino (3); del "misterio del Cuerpo de Cristo", como San León M. (4). Y en consecuencia, los teólogos han calificado esta doctrina como *misterio estricto* (5).

Pero no quiere esto decir que sean escasos nuestros conocimientos sobre el Cuerpo Místico. Esta doctrina, que ha sido presentada como la "obra maestra de Pablo" (6), se destaca en las enseñanzas del Apóstol con un relieve extraordinario.

---

(1) F. PRAT, S. J.: *La Théologie de Saint Paul*, ed. 13, t. I, p. 369. París, 1927.
(2) *In Jerem.*, 18, 5 MG. 13, 473.
(3) *De ador. in spir. et verit.*, 2, MG., 68, 237.
(4) *Epist.*, 84, 2 ML., 54, 922.
(5) S. TROMP., S. J.: *Corpus Christi quod est Ecclesia*, p. 24. Romae, 1937.
(6) PRAT: ob. c., II, 387.

Parece que, al decir de San J. Crisóstomo (7), su constante cuidado no es sino "mostrar que ellos (los cristianos) tienen todo lo que tiene Cristo. Y a través de todas sus cartas, su tema es, que están en todo en comunión con Cristo". No hablemos de muchos pasajes de sus escritos, que sólo a la luz de esta soberana concepción se esclarecen plenamente; ni de las entrañables fórmulas *In Cristo* e *In Christo Iesu*, que evidentemente encarnan la idea del Cuerpo Místico (8); dejemos las expresiones de que hemos sido crucificados con Cristo (*Gal.*, 2, 19), de que hemos muerto con Él y con Él hemos sido enterrados y hemos resucitado (*Rom.*, 6, 3-11; *Col.*, 2, 12; 31), de que por el bautismo nos revestimos de Cristo y de que todos somos en Él *una cosa*, o más exactamente, *una persona*, ya que mejor que *unum*, que se podría entender como una sociedad o como una familia, corresponde al texto griego *unus* (ἕν), que sugiere más justamente el sentido de *una persona* (9). Sólo los numerosos pasajes donde el Apóstol la afirma explícitamente, y a veces con amplios desarrollos y que se pueden ver, por no citar sino algunos, en las cartas primera a los *Corintios*, c. 12; a los *Romanos*, c. 12; a los *Efesios*, c. 4, 4, 12-16; bastan para instruirnos copiosamente de su rico contenido y de sus fecundas aplicaciones (10). Añádanse, aun sin anotar otros muchos pasajes de la Sagrada Escritura que recogen los autores, las bellas explanaciones del Evangelio de San Juan, caps. 14-17, sobre la convivencia y compenetración mutua entre Cristo y los suyos, y se apreciará con qué detalle nos presentan las fuentes bíblicas la fisonomía del Cuerpo Místico (11).

Por otra parte, una doctrina de tal ascendiente en el Nuevo Testamento y tan rica en derivaciones ascéticas y morales no podía menos de atraerse la atención ferviente de los Santos Pa-

---

(7) *In Col., Hom.*, 7 MG., 72, 345.
(8) PRAT: I, 369; II, 360-362.
(9) *Gal.*, 3, 27 s.; cfr. *Rom.*, 13, 14; *Eph.*, 4, 24.
(10) Sobre la doctrina del Cuerpo Místico en S. Pablo, cfr. E. MERSCH, S. J. *Le Corps Mystique du Christ*, I cc., 4-7, 11, Louvain, 1933; E. MURA, des Fr. de S. Vincent-de-Paul, *Le Corps Mystique du Christ*, I cc. 2-5, París, 1934; PRAT, I, 359-369; II, 341-349, 387 s.; J. DUPERRAY, *Le Christ dans la Vie chrétienne d'après S. Paul*, ed. 4, París, 1928.
(11) MERSCH: Ob. c., I cc., 8-11; MURA, ob. c., I c. 1.

dres, quienes, efectivamente, se han complacido en desenvolverla con un mismo y una morosidad de predilección. ¿Será necesario mencionar siquiera a San Cipriano, a San Cirilo de Alejandría, a San Hilario, a los Capadocios, a San Atanasio, a San J. Crisóstomo (12) y, sobre todo, a San Agustín (13)? Los Santos Pontífices, por su parte, y los Concilios han apelado con frecuencia a esta doctrina (14), que últimamente calificó Pío XI de *bellísima* (15). Y los teólogos no pudieron menos de consagrarle su atención, dirigidos por Santo Tomás de Aquino (16) y San Buenaventura (17).

Estas indicaciones esquemáticas dejan ya entender que no estaremos tan a ciegas en la exploración de un tema que tan familiar es a las fuentes teológicas; sin que ello quiera decir que nuestros conocimientos sobre él traspasen la periferia del misterio. Pero tampoco se trata de una cosa más difícil que el mismo concepto de Iglesia (18).

Lo que en todo caso puede establecerse es que la doctrina (19) del Cuerpo Místico no es fruto de los años. Imposible trazar su desenvolvimiento gradual; no tiene historia. Si se prescinde de sus aplicaciones y consecuencias, está ella contenida íntegramente en aquella palabra del Salvador a Pablo: "Yo soy Jesús, a

---

(12) TROMP: *De corpore Christi mystico et actione catholica ad mentem S. Joh. Chrysostomi*, en *Gregorianum*, 13 (1932), 176 ss., 321 ss.

(13) F. MARCOS DEL RÍO, O. S. A.: *El Cristo Místico y la Comunión de los Santos, según S. Agustín*, en *Religión y Cultura*, 15 (1931), 402 ss. En general, para la doctrina de los SS. Padres en esta materia, cfr. MERSCH, ob. c.

(14) TROMP: Ob. c., 190 ss.

(15) AAS: 28 (1936), 12.

(16) J. ANGER: *La doctrine du Corpus Mystique, d'après les principes de la Théologie de Saint Thomas*. París, 1922.

(17) D. CULHANE: *De Corpore Mystico doctrina Seraphici*, Dicc. Mundelein. Illinois, U. S. A., 1934.

(18) TROMP: Ob. c., 156 s.

(19) De intento evitamos el término «teoría», con que menos acertadamente se designa a veces la doctrina del Cuerpo Místico, ya que tal palabra suena a sistema hipotético discutible y sujeto aún a revisión, y por tanto es incorrecto emplearla cuando se trata de una doctrina revelada, claramente contenida en las fuentes escriturísticas, calificable en consecuencia como *de fe divina* (M. D'DERBIGNY, S. J., *Theologica de Ecclesia*, I, th. 7, p. 116, París, 1927-1928; T. ZAPELENA, S. J., *De Ecclesia Christi*, p. 341, Romae, 1930), y que seguramente estaría ya solemnemente definida si el C. Vaticano hubiera podido llevar a término sus trabajos (cfr. Schema constitutionis de Ecclesia, CL, VII, col. 567-641). Cfr. Anger, 471 ss.

quien tú persigues" (20). Las imágenes de *templo* con que el Apóstol llama a la Iglesia (*Eph.*, 2, 21); la de *pan* (1 *Cor.*, 10, 17) y la de *esposo* y *esposa* (*Eph.*, 5, 12 ss.); la de *planta*, según el mismo San Pablo (1 *Cor.*, 3, 4-9), o de *vid* y *sarmientos*, según San Juan (15, 1 ss.); la da *casa espiritual*, que usa San Pedro (1 ep., 2, 5), no son sino variaciones de un mismo tema, si bien portadoras de diversas tonalidades; puntos de referencias que localizan una misma realidad, designada con la expresión técnica de *Cuerpo Místico*. Los Santos Padres han insistido en subrayar matices, en destacar elementos, en presentar facetas; pero acaso puede decirse que no aportan ilustraciones de fondo a las que presentan las fuentes escriturísticas. Aun el carácter orgánico, no meramente jurídico, de la construcción paulina, en que tanto insistió San Agustín, está ya bien definido en las descripciones de San Pablo, que nos presentan un cuerpo orgánico heterogéneo con diversos órganos, o sea con variedad de miembros y funciones (22). No sólo, pues, no parecerá inadmisible lo que opina el P. Marcos del Río, a saber: que después de San Agustín "no se ha dicho nada nuevo, sustancial, acerca de este misterio" (23), sino que quizá se pueda afirmar lo mismo, en su tanto, de toda la época patrística.

Como eco fiel de la tradición eclesiástica que le precedió es considerado San Isidoro de Sevilla (24). Sería, pues, sorprendente que una doctrina tan en la entraña de la Sagrada Escritura, en la que el Santo Doctor fué tan versado (25), y de la Tradición, que le era tan familiar (26), no hubiera encontrado resonancia en sus escritos. La encontró y vuelve sobre su pluma con la insistencia de las ideas elementales. Pero apenas si se

---

(20) *Act. Ap.*, 9, 5. Cfr. PRAT, I, 359 s.

(22) *Rom.*, 12, 3-8; 1 *Cor.*, 12, 1-31; *Eph.*, 4, 7-16; *Col.*, 2, 19.

(23) Art. cit., 402.

(24) G. BAREILE, DTC., 8 col., 107; J. HAVET, *Les sacrements et le rôle de l' Esprit-Saint d'après Isidore de Seville*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 16 (1939), 32.

(25) S. ZARB, O. P.: *Sancti Isidori cultus erga Sacras Litteras*, en *Miscellanea Isidoriana* (Romae, 1936), p. 91 ss.; F. OGARA, *S. J.*, *Tipología bíblica, según S. Isidoro*. Ibíd., p. 135 ss.

(26) Sobre la biblioteca del S. Doctor, cfr. F. ARÉVALO, S. J., *S. Isidori opera omnia*, t. VIII, p. 179, Romae, 1803; Z. G. VILLADA, S. J., *Historia Eclesiástica de España*, t. 2, parte 2, p. 303; P. SÉJOURNÉ, *Saint Isidore de Seville*, p. 35 ss., París, 1929.

posa en ella; no se detiene a desentrañarla. La toca a menudo como una realidad palmaria de la vida cristiana, pero nunca de asiento. Ello extraña tanto más cuanto que, al decir de los críticos (27), San Agustín, "el que entre los Padres más frecuentemente y mejor ha hablado del Cuerpo Místico" (28), y San Gregorio M. le suministraron las mejores galas de su teología. Nos proponemos recoger sus ideas sobre el Cuerpo Místico. No esperemos encontrar en ellas nuevos puntos de vista o apreciaciones de singular interés. No nos sonarán a nuevas. Nos parecerán como un eco de la Tradición, que en esta doctrina también había de recoger fielmente el último Padre de la Iglesia occidental. Pero esto sólo ya es una razón para recogerlas; fuera de que con ello se demostrará que tan grandiosa concepción cristiana animaba por doquiera la teología y hacía acto de presencia en el renacer del florecimiento teológico en España.

En todo caso, no podemos decir que presentamos una exposición completa de la doctrina isidoriana sobre el Cuerpo Místico. Efectivamente, piensa el P. Vega, que, si es mucho lo que hoy conocemos de la producción del Santo Doctor, mucho es también lo que ha perecido, o no figura aún a su nombre (29). San Braulio de Zaragoza parece darle la razón, cuando, después de hacer un catálogo detallado de diecisiete obras de su gran amigo el Hispalense, añade estas palabras: "Sunt et alia eius viri multa apuscula, et in Ecclesia Dei multo cum ornamento inscripta" (30). Pero, aun en la hipótesis bien aceptable de que no

---

(27) J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, ed. 7, t. 3, p. 322 s. París, 1928: A. C. VEGA et A. E. ANSPACH, *S. Isidori Hispalensis Episcopi Liber de Variis Quaestionibus* (*Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini*, fasc. VI-VIII. El Escorial, 1940), p. XXV. Acerca del empleo de las obras de San Gregorio M. por S. Isidoro, véanse las observaciones de J. DE ALDAMA, S. J., *Indicaciones sobre la cronología de las obras de San Isidoro*, en *Miscelánea Isidoriana*, p. 71 ss.

(28) PRAT, II, 343.

(29) Ob. c., p. IX. También G. VILLADA opina que desconocemos toda la producción del Hispalense. *La obra de San Isidoro de Sevilla. Valoración y sugerencias*, en *Misc. Isid.*, p. 37.

(30) *Praenotatio libr. D. Isidori*, ML 81, 15. Sin embargo, O. BARDENHEWER estima que poseemos probablemente todos los escritos del Hispalense, aun los *opuscula* de que habla S. Braulio (*Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, t. 5, p. 402). Pero gran suerte hubiera sido ésta, y bien en contraste con la de otros escritores, cuyas obras, en todo o en parte, por ejemplo, todas las de San Leandro de Sevilla, hermano de San Isidoro, han perecido. De hecho, además de

poseamos todas las obras del Santo Doctor, podemos suponer que, si bien en las desconocidas estarán acaso puntualizados o subrayados algunos aspectos de la doctrina sobre el Cuerpo Místico, no encontrarímos elementos enteramente nuevos; pues en la literatura conservada tuvo ocasión de exponerlos, como recogió en ella las ideas sustanciales de la Tradición sobre la misma materia.

Es sabido que los críticos, al trazar la fisonomía intelectual de San Isidoro, han señalado, a vuelta de estupendos e inmensos elogios, su falta de originalidad de pensamiento. Su labor ha sido más bien, se ha venido a decir, la de un coleccionador, de un compilador de la literatura que le había precedido. Más que productor de pensamiento propio, ha sido resonador del ajeno (31). Pero el haber desempeñado este oficio con penetración, con amplitud, con seguro y acertado criterio de sabia selección, es ya un mérito de grandes proporciones (32). San Isidoro, como Casiodoro, el Venerable Beda y otros del mismo tiempo, representaban una época de transición, y en ellos no se puede buscar la originalidad que brilla en los Padres. Su misión era la de transmitir a la posteridad la herencia del pasado (33). Y que

---

las obras de este santo Doctor, que editó el benemérito P. ARÉVALO, y cuya edición, arriba citada, reprodujo MIGNE en su *Patrologia Latina*, tt. 81-84, G. VILLADA ha publicado en su *Historia*, t. 2, par. 2, págs. 282-289, un tratado sobre la Santísima Trinidad, que opina fundadamente ser de procedencia isidoriana; asimismo, VEGA ha editado *Liber de haeresibus S. Isidori Hisp. Episc.* (*Script. Ecclesiastici*, fasc. 5). VEGA-ANSPACH han publicado el *De Variis Quaestionibus* arriba citado; y ANSPACH ha editado *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera* (Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1931) y *Commonituncula ad Sororem S. Isidori Hisp. Episc.* (*Script. Ecclesias.*, fasc. III), aunque, según anota el P. DE ALDAMA (art. cit., página 83, nota 100), no parece ser del todo claro que esta obra sea de San Isidoro.

(31) TIXERONT, l. c.; BAREILLE, ibíd., col. 101, 107; BARDENHEWER, ob. c., p. 402, que recoge la frase de Ebert sobre San Isidoro: «Der grösste Exzerpist und Kompendiator, den es vielleicht gegeben hat».

(32) BAREILLE, ibíd.; OGARA, l. c., págs. 141, 145, 149. Cfr. también G. VILLADA, art. cit., págs. 33, 36.

(33) Sus grandes méritos en este orden, así como su prodigioso saber, los pondera entusiásticamente MENÉNDEZ PELAYO, *Estudios de crítica literaria*, I, págs. 147, 154, Madrid, 1883. Con este proceder contrasta el de DOM LECLERCQ, quien, después de aludir a los elogios que al santo Doctor tributaron San Braulio, su contemporáneo y amigo, y el Concilio VIII de Toledo, se cree con autoridad para asegurar que, si se mira la cosa de cerca, se ve uno por fuerza obli-

la obra del Hispalense se redujo en gran parte a ésto, sirviéndonos ciencia profana y eclesiástica de la antigüedad, él mismo nos lo asegura, refiriéndose en particular a algunas de sus obras (34). Pero prudentemente observa Sejourné que "no hay por qué exagerar la impersonalidad del pensamiento isidoriano" (35). De hecho está por demostrar, con un estudio serio del Hispalense en relación con las fuentes en que se ha inspirado, que aquella impersonalidad sea tan ilimitada como parecen significar las frases enfáticas que a propósito de ella se han escrito (36).

Las consideraciones precedentes sugieren ya de por sí que en nuestro estudio estamos eximidos de tener en cuenta la cro-

---

gado a rebajar un poco esos elogios. No vamos á seleccionar aquí las expresiones con que califica a San Isidoro, a todas luces exageradas. Nos place suponer que Dom Leclercq, en una reedición de su obra, después de examinar con algún sosiego la producción isidoriana, hubiera moderado un tanto los desenfados de sus años juveniles. Cfr. *L'Espagne Chrétienne*, p. 307 ss. París, 1906. Sobre el gran influjo de San Isidoro en la formación espiritual de la Edad Media, véanse G. VILLADA, *Historia Eccl.*, l. c., p. 217 ss.; B. ALTANER, *Der Stand der Isidorforschung. Ein Kritischer Bericht uber die seit* 1910 *erschienene, Literatur*, en *Misc. Isid.*, p. 28 ss.; A. E. ANSPACH, *Das Fortleben Isidors im VII. bis. IX. Jahrhundert*, ibíd., página 323 ss.; J. PÉREZ DE URBEL, *San Isidoro de Sevilla*, p. 271 ss. (ed. Labor. 1940), y la indicación de LECLERCQ, ob. c., p. 308 s.

(34) *Etym.* Praef., col. 74; *In Gen.* Praef., nn. 1, 5, col. 207, 209; *De eccles. off. Epist. miss.*, col. 738. Como todas las obras isidorianas contenidas en MIGNE, que hemos de citar, se encuentran en el tomo 82, nos contentaremos en las notas con indicar sencillamente, fuera de la obra de que se trata, la columna (col.) donde se encuentra la cita, que corresponderá al tomo respectivo. Por lo demás, la referencia a un autor que no vaya en el texto acompañada de la correspondiente nota, se hallará en la nota que inmediatamente sigue, si de algún modo no se advierte en el contexto, que está en la precedente.

(35) Ob. c., p. 24.

(36) El mismo santo Doctor escribió unas palabras, reveladoras, tal como suenan, de que su labor científica no se reduce a copiar lo de otros, sino que tiene mucho de personal. A propósito de las *Quaestiones in Vetus Testamentum*, escribe en la Introducción: «Proinde quaedam, quae in ea (in V. T.) figuratim dicta vel facta sunt et sunt plena mysticis sacramentis, adiuvante superna gratia, in hoc opusculo exsequentes intexuimus, veterumque ecclesiasticorum sententias *congregantes*, veluti ex diversis gratis flores lectos ad manum fecimus, et pauca de multis breviter perstringentes (*síntesis*), pleraque etiam adiicientes (*originalidad*), vel aliqua ex parte mutantes (*no mera copia*), offerimus, non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus, qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent», Praef., n. 2, col. 207.

nología de la producción isidoriana, pues que acaso ello no tendría otro resultado práctico que el de determinar el orden con que el Santo Doctor fué inspirándose en sus autores guías. Pero es que además sobre dicha cronología estamos casi a ciegas, en una oscuridad difícil de disiparse, ante todo, por la falta de un texto crítico de las obras del Hispalense y por carecerse aún del trabajo preliminar de la investigación de las fuentes isidorianas (37).

Para mejor inteligencia de las ideas de San Isidoro sobre el Cuerpo Místico conviene notar que el Santo Doctor admite en el texto escriturístico un triple sentido, histórico (o literal: *iuxta litteram*), tropológico, místico (38); que escribió diversos libros con interpretación mística, aunque sobre el firme principio de que el sentido literal es el fundamento del místico (39), y que al leer con tales gafas la Sagrada Escritura descubre en sus personas, objetos y hechos, figuras anticipadas de la Iglesia, y precisamente con tal ocasión manifiesta ya sus ideas sobre el Cuerpo Místico.

Estas aparecen en las fuentes teológicas agrupadas en torno a dos coordenadas elementales: unión interna, cohesión orgánica dentro del cuerpo y enlace también orgánico de éste con la cabeza. Son los dos aspectos fundamentales que conviene subrayar siempre al exponerse esta doctrina (40). El método que nosotros seguiremos, más totalitario, aunque quizá no tan orgánico, será el de agrupar las imágenes en que San Isidoro encarna su pen-

---

(37) Véanse los datos que actualmente poseemos, en SÉJOURNÉ. p. 41 ss., y ténganse presentes las fecundas sugerencias del P. DE ALDAMA, en el sustancioso artículo arriba citado.

(38) *Sent.* 1, 18, 12, col. 579; *De fid. cath.*, 2, 20, col. 528 s.; *De ord. creat.*, lib. 10, 7, col. 953 s.

(39) *Quaest. in V. T.* Praef., n. 3, col. 207. Según el sentido literal, tiene dos opúsculos: *De ortu et obitu Patrum qui in Scriptura laudibus efferuntur* (col. 129 ss.); *In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia* (155 ss.). La cuestión de si el santo Doctor admitió uno o múltiple sentido literal en la S. Escritura, es, según ZARB (página 126), de difícil solución, aunque acaso no improbablemente se podría decir que no admitió más que uno.

(40) Por tratarse de temas emparentados con el presente, recomendamos vivamente el trabajo del P. S. GONZÁLEZ, S. J., *La inhabitación del Espíritu Santo, según San Isidoro de Sevilla*, en *Revista de Espiritualidad* (1.941), 10 ss.; y el arriba aludido, de J. HAVET.

samiento eclesiológico. Pero será oportuno comenzar por exponer algunas nociones del Santo Doctor sobre la Iglesia.

Ecclesia gentium. — *Iglesia*, que etimológicamente significa *convocación*, es nombre reservado por los apóstoles a la fundación de Jesucristo, a la que siempre llaman con él, negándosele indefectiblemente a la sinagoga, ya para establecer la debida distinción entre ambas, ya porque *sinagoga* equivale a *congregatio*, que es término aplicable a un rebaño de animales, mientras que *convocatio* es más propio de seres racionales, como son los hombres (41). Se designa a la Iglesia de esta manera, porque a todos llama a sí y los funde en una sola cosa (42). Efectivamente, en su seno caben todas las naciones, lo mismo los gentiles que los judíos. Y así es como el arca de Noé representaba a la Iglesia, no sólo porque ella nos pone a salvo de los peligros, sino porque asocia a judíos y gentiles (43). Cristo se llama piedra angular porque junta en sí las dos paredes, a saber: a los que vienen de la circuncisión y a los incircuncisos, en una sola construcción (44). Los creyentes, pues, judíos y gentiles, se colocan bajo el influjo de una sola cabeza, y como un pueblo nuevo vivirán siempre, sin división de reinos, al amparo de un solo rey y príncipe, Cristo, ya de acuerdo en una misma fe (45).

Sin embargo, se diría que para San Isidoro la pertenencia a la Iglesia es privilegio exclusivo de los provenientes de la gentilidad. Así, a menudo llama a la Iglesia, por antonomasia, *Ecclesia gentium* (46). Dice que Cristo tomó a la Iglesia de entre la gentilidad (47); que dejó a los judíos y edificó su Iglesia en la soledad de las gentes (48); que sufrió la humillación de su carne por

---

(41) *Etym.*, 8, 1, 1, col. 293; n. 7 s., col. 295.

(42) *De eccles. off.*, 1, 1, 2, col. 739. *Católica* se llama la Iglesia, porque se extiende por todo el mundo, o porque su doctrina lo abarca todo: lo visible e invisible, lo celestial y lo terreno, o porque convoca a sí a todos los hombres, sin distinción, o porque sana de toda clase de pecados (ibíd., n. 3, col. 740).

(43) *In Gen.*, 7, 11, col. 231.

(44) *Etym.*, 7, 2, 38, col. 267. Cfr. OPTATUS MILEV, *De schism. Donat.*, 3, 10, ML. 11, col. 2.021-2.023; S. CYRILLUS ALEX, *In Mich.*, 31, MG. 71, col. 689.

(45) *De var. quaest.*, ed. VEGA, 27, ns. 1, 2, 4, p. 75 ss.

(46) *Alleg. quaed. Script. Sac.* 58, col. 109: *Proem. in lib. V. et N. Test.*, 47, 67, col. 167, 171; *De f. cath.*, 2, 1, 7, col. 500.

(47) *In Gen.* 26, 3, col. 265; *Alleg.*, 111, col. 114.

(48) *De f. cath.*, 2, 7, 1 s., col. 512.

los gentiles (49); que la gracia del Espíritu Santo fué quitada a los judíos y dada, por medio de los apóstoles, a los gentiles. Y así, la Iglesia de los gentiles es la que se propaga por las cuatro partes del mundo y es colmada con la abundancia de la gracia septiforme (50).

Bien pudo emplear el Santo Doctor este modo de hablar, frecuente en los Santos Padres (51), ya que la sinagoga rechazó a Cristo. Ello no significa que se excluya de la Iglesia a los judíos, como lo prueba la serie de pasajes copiados más arriba. La fórmula conciliadora de las expresiones aparentemente contradictorias nos la da San Isidoro, al decir a propósito del texto "... dividentur: pater in filium... et filia in matrem..." (*Lc.*, 12, 53), que se dividió también la hija contra la madre, esto es, la parte de los judíos que creyó, contra la sinagoga impía (52). Pero conviene tener presente el modo de hablar del Hispalense, para no extrañarse al oírle en lo sucesivo mencionar con tanto exclusivismo a la Iglesia de los gentiles, que como por antonomasia es para él la Iglesia de Cristo.

Unidad de la Iglesia.—Este maravilloso atributo de la Iglesia impresionaba vivamente al Santo Doctor. ¡Con qué fruición pronuncia que no hay sino una sola Madre Iglesia, y en la Iglesia un solo bautismo y una sola fe! En la Sagrada Escritura el número *siete* designa a veces la unidad de la Iglesia (53). Unidad en la multiplicidad. Porque la Iglesia, dilatada por las cuatro partes del mundo, está encerrada en el anillo de la unidad de la fe (54). Si San Juan menciona siete iglesias, no quiere designar con ello sino una sola católica, llena de la gracia septiforme del Espíritu (55). Una suerte de unificación maravillosa se produce entre los elementos más dispares. Los gentiles, que aparecían divididos en multitud de reinos con diversos ritos religiosos y en multitud de pueblos, se agrupan bajo un solo rey en una sola fe,

(49) Ibid., 1, 7, col. 600.
(50) *Alleg.*, 234, 170, col. 128, 121.
(51) TROMP, *Ecclesia Sponsa Virgo Mater*, en *Gregorianum*, 18 (1937), 3 ss.; y ob. c., p. 32.
(52) *Alleg.*, 211, col. 125.
(53) *Lib. Num.*, 2, 5, col. 180; 8, 36, col. 186.
(54) *In Exod.*, 44, 2, col. 310.
(55) *Etym.*, 8, 1, 3, col. 295; S. AUGUST., *De civ. Dei*, 17, 4, 4, ML. 41, col. 529.

para formar un solo pueblo y un solo reino (56). Entre los apóstoles y demás varones apostólicos elegidos de los judíos y entre los fieles de la gentilidad, no hay diferencia en la Iglesia después de la conversión: están bajo un solo Dios, reciben una misma fe y un mismo bautismo y un mismo vínculo de caridad los asocia (57).

Precisamente en esta unión, de tanta intimidad y cohesión de los fieles entre sí y con su cabeza Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo, provocada por el bautismo y realizada por la fe y la caridad, consiste, según San Isidoro, la unión propia del Cuerpo Místico, en el que la Iglesia es el cuerpo; Cristo, la cabeza, y el Espíritu Santo, el alma. Ésta es, en efecto, la unión que esboza el Santo Doctor, aunque no en todas con igual explicitación y relieve, en variedad de imágenes que pretendemos exponer.

Iglesia-Arca.—Dice San Isidoro que el arca de Noé, el tabernáculo y el templo, aunque históricamente tienen su sentido propio, designan con todo "intelectualmente" los misterios de la Iglesia (58). En cuanto al arca de Noé, representaba ella desde luego a la Iglesia, en cuanto que ésta navega sobre las olas del mundo (59), en cuanto que sus tripulantes se ven libres de la ruina de este siglo (60), y en cuanto que en ella, como en el arca había toda clase de animales, se reúnen de todos los pueblos y naciones. Pero representaba además a la Iglesia en otro sentido que ahora más nos interesa. Como Noé hizo el arca de tablas no susceptibles de putrefacción, así Cristo construyó la Iglesia de hombres que por siempre habían de vivir: "Arcam instruxit Noe de lignis non putrescentibus: ecclesia construitur a Christo ex homicibus in sempiternum victuris". En las cuales palabras resalta el hecho de que la Iglesia sale de la unión de los fieles. Mas este resultado no se obtendría sin un aglutinante. Por eso la brea con que Noé calafateó las tablas del arca por dentro y por fuera, para procurar entre ellas una cohesión perfecta, era figura de la tolerancia de la caridad, que evite el que en cualquier percance interior o exterior se afloje la trabazón fraterna y se disuelva el vínculo de

(56) *De f. cath.*, 2, 1, 3, col. 499.
(57) *De var. quaest.*, 55, 4, 166.
(58) *De ord. creat. lib.*, 10, 7, col. 939.
(59) *In Gen.*, 7, 3, col. 229.
(60) *Alleg.*, 12, col. 102.

la paz; pues por ser la brea un aglutinante eficacísimo significa el ardor del amor, que con gran fortaleza todo lo tolera, a fin de que se mantenga en pie la sociedad espiritual (61). Comparándose a la Iglesia, como con el arca de Noé, con la de Moisés, se dice que así como ésta fué dorada, la Iglesia debe brillar como el oro, tanto interiormente con el resplandor de la vida, como exteriormente con la claridad de la doctrina (62).

En la imagen del arca se subraya, como se ve, la unión de los fieles, de que resulta la Iglesia. En cambio, la intervención de Cristo aparece como de fuera, como de mero constructor. Sin embargo, se señala en esta imagen una relación más íntima a su autor en otra fórmula, según la cual, el que la entrada en el arca se coloque en un costado, es figura de que nadie entra en la Iglesia sino por el sacramento del perdón, que brotó del costado abierto de Cristo: "Quod autem aditus fit ei a latere: nemo quippe intrat ecclesiam, nisi per sacramentum remissionis, quod de Christi latere aperto manavit" (63). En este pasaje, si por una parte se cambia el giro de la metáfora, atribuyéndose a los hombres el ser, no la misma arca, sino el contenido de ésta, se hace por otra una alusión manifiesta a una idea con que más tarde tropezaremos, bien patrística (64), de que la Iglesia nació del costado de Cristo.

Iglesia-Templo.—Es ésta una de las imágenes consagradas y más usadas en las fuentes teológicas para expresar la entrañable realidad del Cuerpo Místico. San Pedro llama a la Iglesia "casa espiritual" (1 *Pet.*, 2, 5). Y San Pablo llama "templo", no sólo a cada cristiano en particular (1 *Cor.*, 6, 19) y a todos juntos (1 *Cor.*, 3, 16), sino que expresamente designa con este nombre a la misma Iglesia: "In quo (Christo Iesu) omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino, in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu" (*Eph.*, 2, 21). Los Santos Padres se han complacido en esta metáfora y en su contemplación y descripción. "¿Qué quiere decir edificación?—excla-

(61) *In Gen.*, 7, ns. 10 s., 2, 4, col. 231, 229; S. AUGUST., *De Civ. D.*, 15, 26, 2, ML. 41, col. 473.
(62) *In Exod.*, 44, 1, col. 310.
(63) *In Gen.*, 7, 10, col. 231.
(64) TROMP, *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*, en *Gregorianum*, 13 (1932), 489 ss.

ma San Juan Crisóstomo—. Que Dios habita en este templo. Porque cada uno de vosotros es templo, y todos en común... Habéis sido edificados todos juntamente en un templo santo" (65). Y San Agustín dice: "No solamente cada uno es templo de Dios, sino también todos juntos son templo de Dios" (66). Consideran con San Pablo (*Eph.*, 2, 20-21) a Cristo como piedra angular en que descansa todo el edificio, desde los fundamentos, que son los apóstoles, hasta los muros (67); y a los fieles los describen con San Pedro (1 *Pet.*, 2, 4-5) como piedras vivas de que se construye la casa espiritual. "Pertenece a la casa de Dios el que por medio de la caridad está ensamblado con las piedras vivas" del templo santo de Dios (68).

En cuanto a San Isidoro, en sus escritos resuenan los ecos de esta misma tradición. Cristo estableció su Iglesia como una casa donde hay altar y sacrificio: "Christus constituit sibi domum sacrosanctam ecclesiam, in qua mactavit sui corporis hostias, in qua miscuit vinum sui sanguinis in calice sacramenti divini, et praeparavit mensam, hoc est, altare Domini, mittens... apostolos... ad omnes gentes..., dicens eis: Venite, comedite panem meum, et bibite vinum, quod miscui vobis..." (69). Esta casa del Señor, que es la Iglesia de Cristo, está edificada sobre el mismo Cristo: "Praeparatus autem mons super verticem montium Christus est... Domus vero Domini ecclesia Christi est, super eumdem stabilita, ad quam gentium congregatur diversitas" (70). En este pasaje, como se ve, se señala a Cristo como un monte donde está emplazada la Iglesia. Pero más determinantemente se le designa como fundamento sobre el que descansa el edificio. Precisamente, entre los muchos nombres de Cristo, el de fundamento obedece a que sobre él está edificada la Iglesia: "*Fundamentum* autem ideo vocatur, quia fides in eo firmissima est, vel quia super eum ca-

---

(65) *In epist. ad Eph.*, 2, hom. 6, 1, MG. 62, 44.
(66) *In psal.*, 131, 5, ML. 37, col. 1.718; cfr. S. HIER., *In epist. ad Eph.*, 1, 2, ML. 26, col. 506; ORÍGENES, *In Cant.*, 1, 17, MG. 13, col. 148 *s.*
(67) S. J. CHRISOST., Ibíd.
(68) S. AUGUST., *In psal.*, 131, 13, ML. 37, col. 1.721; cfr. S. HIER., l. c.
(69) *De f. cath.*, 2, 27, 3, col. 536.
(70) Ibid., c. 1, 13, col. 502.

tholica ecclesia constructa est" (71). Esta idea no está en contradicción con los privilegios de Pedro. Porque éste recibió su nombre de la piedra, que es Cristo, sobre la cual está fundada la Iglesia. Esta descansa sobre Pedro, y Pedro, sobre el fundamento de Cristo: "*Petrus* a petra nomen accepit, hoc est, a Christo, super quem est fundata ecclesia... Ideoque ait Dominus: *Tu es Petrus, et super hanc petram*, etc., quia dixerat Petrus: *Tu es Christus filius Dei vivi*: deinde ei Dominus: *Super hanc*, inquit, *petram, quam confessus es*—nótese esta g'osa—*aedificabo ecclesiam meam*. Petra enim erat Christus, super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus" (72). Y en esta hipótesis, de serlo sobre Cristo, se puede decir que Pedro es *fundamento* de la Iglesia: "Petrus in Christo ecclesiae firmamentum est" (73). Esto es, con otras palabras, lo que dice San Juan Crisóstomo: "Lapis enim angularis (Christus) et parietes continet et fundamenta" (74). Y de parecida manera se expresan otros Santos Padres (75).

Las piedras de que Cristo construye su templo son piedras vivas: "Zorobabel, sacerdos, typus est Domini Salvatoris, qui... et de vivis lapidibus construxit Domino templum" (76). ¿Quiénes son estas piedras vivas? San Pedro demuestra, según San Isidoro, que los santos son piedras vivas: "sanctos lapides esse vivos" (77). Por eso se dirá que Salomón era figura de Cristo, que edificó la casa de Dios, no de piedra y madera, sino de todos los santos: "de sanctis omnibus" (78), o como se dice en otro pasaje, de piedras vivas y preciosas: "de lapidibus vivis et pretiosis, id est, sanctis et fidelibus" (79). Estas piedras han de estar unidas en firme cohesión, y la prodigiosa argamasa, si se permite el vocablo, con que aquélla se logra es la fe: "Qui (omnes

---

(71) *Etym.*, 7, 2, 41, col. 267.
(72) Ibid., 9, 2, col. 287.
(73) *De ortu et obitu PP.*, 68, 113, col. 149.
(74) *In epist. ad. Eph.*, 2, hom. 6, MG. 62, col. 44.
(75) S. Leo, *Epist.*, 10, 1, ML. 54, col. 629; S. Max. Taur., hom. 113, ML. 57, col. 518.
(76) *Alleg.*, 121, col. 116.
(77) *Prooem. in lib. V. et N. Test.*, 96, col. 127; *In Exod.*, 56, 8-9, col. 317.
(78) *Alleg.*, 91, col. 112.
(79) *De f. cath.*, 1, 9, 4, col. 466.

sancti)... tamquam lapides vivi in structura ecclesiae, unitate fidei solidantur" (80). Los encargados de la construcción del edificio son los que están al frente del régimen de la Iglesia. Por eso advierte el Santo Doctor que no se han de promover a este régimen sacerdotal los que aún están sumergidos en los vicios; de ahí que en el hecho de haberse mandado a David que no edificara templo visible, haya, según el Santo Doctor, una figurada admonición para aquellos que viven en corrupción, de que no edifiquen el templo, esto es, de que no presuman enseñar en la Iglesia (81). Ya se comprende que el que a los prepósitos se les encomiende la misión de construir la Iglesia, no excluye el que Cristo sea su verdadero hacedor, pues que, como advierte San León, tal es el orden, "ut... omnes (pastores) regat Petrus, quos principaliter regit et Christus" (82).

Construído el templo, que es la casa de Dios, ya no queda sino que venga a habitarla su propio morador, Dios. Porque, efectivamente, somos templo hecho para la habitación de tan soberano huésped: "Templum quippe Dei nos sumus, qui ad veram vitam in eius inhabitatione construimur, Paulo attestante, qui ait: *Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*" (83). En particular, somos también templo de Cristo. No insiste San Isidoro en esta idea paulina (*Eph.*, 3, 17), pero la dice implícitamente. Efectivamente, establece, a propósito del diablo, que el entrar éste en la mente de alguien no equivale a habitar en él, pues penetra en los corazones de los santos sin que por eso habite en ellos. El habitar importa el ser templo del diablo, y a su vez esto vale tanto como pertenecer al cuerpo del diablo: "Aliud est intrare mentem cuiusquam diabolum, aliud vero inhabitare. Nam et in cordibus sanctorum ingreditur, dum malas suggestiones insinuat; sed non habitat in eis, quia in suo corpore non eos transducit. Qui vero in corpore eius sunt, ipsos inhabitat, quia ipsi sunt templum eius" (84). De aquí habrá que deducir paralelamente que si, adelantando la idea que más tarde expondremos, los

(80) *In Reg.*, 3, 2, 4, col. 415.
(81) *Sent.*, 3, 34, 1, col. 706.
(82) *Epist.*, 10, 1, ML. 54, col. 629.
(83) *In Reg.*, 2, 1, 2, col. 410; 3, 2, 1, col. 415.
(84) *Sent.*, 3, 5, 29, col. 665. Sobre la idea del cuerpo del diablo, cfr. TROMP, ob. c., 151 ss.

santos pertenecen al cuerpo de Cristo, ello equivale a decir que son templo de Cristo, y que, por tanto, Cristo habita en ellos.

Tal es la casa de Dios que Cristo construyó para su habitación, y en la que, por tanto, Él tiene puestas sus complacencias. A ella en particular le ha concedido el exclusivo privilegio de ser la imprescindible arca de salvación. San Isidoro no deja de subrayar esta idea, embebida en las fuentes teológicas. Como en la ruina de Jericó la única casa que permaneció incólume fué la casa de Raab y los que en ella estaban, así todos los que se encuentran en la Iglesia, y sólo ellos, se salvan: "quicumque intra ecclesiam reperiuntur, ipsi tantum salvantur. Extra hanc autem domum, id est, extra ecclesiam, nemo salvatur" (85).

Para complemento de estas ideas aún tenemos que hacer una observación. La Iglesia que en los pasajes poco ha considerados se compara con el templo de Salomón, es, sin duda, la Iglesia militante; pues fuera de que ésta es la que propiamente fundó Jesucristo, se aducen las palabras de San Pablo: "Templum enim Dei sanctum quod estis vos" (86). Sin embargo, tal es a veces el tono de las descripciones isidorianas, que se diría que se habla de la Iglesia triunfante. Así se escribe que Cristo edificó "domum Deo in caelestibus". Y en seguida se añade que el que el templo de Salomón haya sido edificado de piedras pulidas y perfectas y el que no se hubiera oído estrépito de instrumentos al ser construído, indican que aquella casa no era figura sino de la santa Iglesia que Dios habita en las alturas. En cuya edificación se emplean las almas de los escogidos, como suerte de piedras labradas: "Quid enim domus illa, ut praedictum est, nisi sanctam ecclesiam, quam in caelestibus Dominus inhabitat, figurabat? Ad cuius aedificationem electorum animae, quasi quidam expoliti lapides deferuntur". Expresiones como estas parecen persuadir que en esta descripción se tiene delante la Iglesia triunfante, o sea la que Dios construye y habita en el cielo.

Por si ellas no significaran bastante, aún se añaden determinaciones que diríanse referidas inequívocamente a la misma Iglesia celestial, pues se habla de la disposición de las piedras

---

(85) *In Iosue*, 7, 4, col. 374; *De var. quaest.*, 27, 2, 76.
(86) 1 *Cor.*, 3, 17; *In Reg.*, 3, 2, 1, col. 415.

en la construcción, conforme a los propios méritos: "Quae cum aedificatur in caelis, nullus illic disciplinae malleus resonat, quia dolati atque perfecti illuc lapides ducimur, ut locis iuxta meritum congruis disponamur. Hic enim foris tundimur, ut illuc sine reprehensione veniamus". Palabras que tal como suenan cuadran literalmente a la Iglesia triunfante.

Por otra parte, se subraya un detalle a continuación que no parece convenir sino a la Iglesia militante, pues se describen las tres dimensiones del templo celestial aludido, como representadas, respectivamente, la altura por la fe, la largura por la esperanza, la anchura por la caridad. Son estas tres virtudes como las tres líneas que fijan la estructura de la santa Iglesia celestial: "His enim tribus virtutibus, quasi lineamentis, sanctae ecclesiae caelestis instructura consurgit" (87). Difícilmente se concilian la fe y la esperanza con la Iglesia triunfante. Así lo entendía San Isidoro cuando decía que la fe cesará al llegar lo que se cree, y que la esperanza termina al recibirse la bienaventuranza; de modo que sólo la caridad permanecerá eternamente (88). En todo caso diríamos que el Santo Doctor habla en los pasajes citados de la Iglesia celestial al mismo tiempo que habla de la militante. Y en ello se insinúa una idea que es la que ahora queremos subrayar: la compenetración de la Iglesia militante con la triunfante, y su identidad, si bien subsisten diferencias accidentales, cual es la mayor pulimentación de las piedras que se incluyen en la construcción de una y otra. De hecho las mismas piedras que aquí forman la Iglesia militante son las que, más trabajadas y ya perfectas, entran en la edificación de la Iglesia triunfante.

De ser objetiva nuestra interpretación de las expresiones de San Isidoro, quedaría señalada en él la concepción que no pudo menos de tener, como tan embebida en la tradición que está (89), de la Iglesia de Cristo como un todo integrado por la militante (a paciente, a que el Santo Doctor nunca parece aludir explícitamente) y la triunfante.

El contenido, pues, de la metáfora *templo*, tal como la expre-

(87) Ibíd., n. 2 s.
(88) *Diff r.*, 2, 36, 141, col. 92.
(89) TROMP, ob. c., 138 ss.

sa San Isidoro, nos presenta a la Iglesia de Cristo, integrada por la de la tierra y por la del cielo, como una casa edificada por Cristo, por medio de los sacerdotes, sobre el mismo Cristo, como fundamento en el que se apoya el mismo Pedro; construída de santos, como de piedras vivas, cohesionados por la fe, y dispuesta para la habitación de Dios, que pasa a morar en ella.

Iglesia-tabernáculo.—En la misma línea que la metáfora *templo* en su sentido eclesiológico se encuentra la de *tabernáculo*, y aun se podría considerar a ésta como identificada con aquélla; en este caso holgaría el insistir en la exposición del contenido que esta imagen *Iglesia-tabernáculo* encierra para el Hispalense. Sin embargo, está ello justificado, por cuanto el mismo Santo Doctor se ha detenido en describírnosla minuciosamente. Es sabido que el tabernáculo era como una construcción portátil que servía de templo a los antiguos israelitas (90), y estaba hecho según el modelo presentado a Moisés en el Sinaí (91). Acaso ya el mismo San Pablo en sus palabras "per amplius et perfectius tabernaculum, non manufactum..." (*Hebr.*, 9, 11) pretendió envolver una alusión figurada a la Iglesia. En todo caso, los Santos Padres vieron en el tabernáculo del A. T. una imagen de la Iglesia y se aplicaron a detallar sus relaciones. Según San Agustín, "tabernaculum eius, caro eius; tabernaculum eius, Ecclesia eius" (92). San Gregorio Niseno hace una aplicación minuciosa del tabernáculo a la Iglesia (93), como también, aunque en otra dirección, Orígenes, según tendremos ocasión de comprobarlo (94). Gregorio Cesariense compara a la Iglesia con el tabernáculo de David (95).

A San Isidoro le oímos ya antes decir que el tabernáculo, lo

---

(90) PHILO, *De vita Moysis*, 3 ed. MANGEY, II, 146; FLAV. JOS., *Ant.*, III, 4.

(91) *Exod.*, cc. 25-27; 36-40. No nos detendremos en la descripción del tabernáculo con todos sus complementos. Puede verse H. ZSCHOKKE, *Historia Sacra Veteris Testamenti*, ed. 7, p. 115 ss., y la literatura allí citada; H. LESETRE, *Dict. de la Bible*, art. *Tabernacl* , t. 5, col. 1.951 ss.; la breve exposición de M. HAGEN, S. J., *Lexikon Biblicum*, III, *Tabernaculum foederis;* F. X. KORTLEITNER, Ord. Praem., *Archaeologia Biblica*, ed. 2, p. 50 ss. Oeniponte, 1917.

(92) *In epist. Joh.*, 2, tract. 2, ML. 35, col. 1.991; cfr. *Enarr. in psal.* 26, 2, 10, ML. 36, col. 205.

(93) *De vita Moysis*, MG. 44, col. 385 ss.

(94) *In Exod.* Hom. 9, MG. 12, col. 361 ss.

(95) *In Isai.*, 16, 1-5, MG. 24, col. 201.

mismo que el arca de Noé y el templo, representaba los misterios de la Iglesia (96). En otra ocasión se pone á puntualizar el alcance de esta representación, y es lo que ahora vamos a exponer. Comienza por establecer que el tabernáculo de Moisés figuraba alegóricamente a la Iglesia en el desierto del mundo: "Tabernaculum hoc per allegoriam ecclesia est in huius vitae eremo constituta". Y puesto que el tabernáculo estaba integrado de multitud de elementos agrupados en unidad, al presentar a la Iglesia, según su imagen, como una, se apresura a adelantarnos que también en la Iglesia intervienen variedad de elementos, al parecer incoherentes, a saber, santos y pecadores, si bien todos fieles y creyentes: "Variis itaque speciebus tabernaculum instruitur, partim pretiosis, partim vilioribus; per quod monstratur, alios sanctos, alios peccatores esse in Ecclesia. Fideles autem omnes intra corpus Ecclesiae constitutos, infideles vero extra sinum collocatos".

Las bases que sostienen todo el edificio de la Iglesia son los profetas. Sobre ellas se levantan las cuatro columnas de plata, que son los cuatro evangelistas, bien afirmados por la fe, pues ellos colocan la Iglesia sobre el fundamento de los profetas, y apoyándose en la autoridad de éstos confirman la fe evangélica. El capitel dorado de las columnas es Cristo (97). Más tarde dirá el Santo Doctor que las columnas son los santos doctores, bien afirmados en la fe. Para estas observaciones parece haberse inspirado en Orígenes. La serie de planchas, sigue diciendo el Hispalense, copiándole ya al pie de la letra (98), de acacia doradas, que formaban las paredes del tabernáculo, significaban á los apóstoles y doctores, extendidos con la predicación por todo el mundo. Las bases en que ellas están levantadas representan a los profetas, que sustentan con firmeza a las tablas superpuestas, esto es, a los apóstoles y doctores, pues la vida de predicación de éstos se refuerza y vigoriza con la autoridad de aquéllas. Y por eso cada plancha descansa sobre dos de las bases, porque ciertamente la concordancia exacta de las voces proféticas sobre la

(96) *De ord. creat.*, lib. 10, 7, col. 939.
(97) *In Exod.*, 50, 1-2; 51, 1-2, col. 313.
(98) Ibíd., 56, 10, col. 317; Orígenes, l. c., 365.

encarnación del Mediador presta un fundamento solidísimo a los siguientes predicadores de la Iglesia.

Las diez cortinas que, dispuestas cinco por cinco en dos velos unidos entre sí por anillos de oro y asas de jacinto, forman la primera cubierta del tabernáculo, significan al pueblo creyente en cohesión y pendiente de las cuerdas de la fe. Y es irrompible la triple cuerda, que significa la fe en la Trinidad, fe que es la que sostiene a toda la Iglesia (99). El que las diez cortinas estén unidas por cincuenta anillos de oro, significa, ya que el número cincuenta está relacionado con el Espíritu Santo, que el don del mismo Espíritu asocia a todos los fieles entre sí con los vínculos de la fe y de la caridad. Las once piezas de pelo de cabra de la segunda cubierta del tabernáculo representan a los transgresores de la ley, esto es, los pecadores que habrá en la Iglesia; pero también ellas están unidas por cincuenta asas, figura de la penitencia y de la esperanza del perdón (100).

Inspirándose, sin duda, también en Orígenes, algunas de cuyas ideas reproduce, y fundándose siempre en el principio básico de que el antiguo tabernáculo era figura de la Iglesia, descubre el Santo Doctor valores representativos de aspectos eclesiológicos, aun en los diversos dones que se ofrecían para la construcción del tabernáculo, y en general en todo lo que a dicha construcción concurría. Por aquellas ofrendas se simbolizaban los diversos adornos espirituales con que había de resplandecer la Iglesia: "per haec itaque munera significantur meritorum dona, quibus ornatur Ecclesia". Ante todo, en cuanto a los mismos que los ofrecían, hombres y mujeres, respectivamente, daban a entender que en la Iglesia tienen cabida y se aprecian, no sólo las virtudes de los fuertes, figuradas en los varones, sino también las obras menudas de los más débiles, representadas en las mujeres. Asimismo, el que esas donaciones se hicieran, no por fuerza, sino voluntariamente, significaba la espontaneidad de la fe en la Iglesia. Ya más en concreto, el oro puede compararse con la fe y la plata con la predicación; los brazaletes, con las grandes actividades de los prepósitos; los pendientes, con la obediencia de los súbditos; los anillos, con el sello del secreto, pues que los doctores

(99) Ibíd., 52, 1-3; Orígenes, l. c.
(100) Ibíd., 53, 54, 1-2, col. 314 s.

ocultan por precaución algunas cosas a los menos inteligentes; las pulseras, con las buenas obras; el vaso de oro, con la inteligencia de los misterios divinos; el jacinto, con la esperanza de los bienes celestiales; la púrpura, con la sangre y la tolerancia de los sufrimientos por el reino eterno; las ropas de color de grana, dos veces teñidas, con la caridad y el amor a Dios y al prójimo; el "bysso" o lino blanco, con la incorrupción inmaculada de la carne y el candor espléndido de la santidad; los pelos de cabra, con la aflicción de la penitencia.

Todas estas operaciones tan varias van regidas por una misma ley y tienden a un mismo blanco, contribuyendo a constituir un solo tabernáculo, vivificado por la infusión del Espíritu Santo, como de muchos polvillos resulta la esfera del mundo: "Simul ex tanta diversitate operum unum conficitur tabernaculum, sicut ex diverso pulvere unus compingitur globus terrae, infusione Spiritus Sancti rigatus". Todas estas cosas se ofrecen en el tabernáculo de Dios, para que nadie desespere de la salvación. Éste añade un don y aquél añade otro. Y así se logran muchos objetos en el tabernáculo: mesa, candelabro, altar, etcétera; con toda esta variedad brilla en su esplendor aquella hermosura del tabernáculo, que es la Iglesia: "quibus diversitatibus tota illa tabernaculi, id est, ecclesiae pulchritudo distinguitur" (101).

Al prescribir Dios a los israelitas la erección del tabernáculo, su intención era la de habitar en medio de ellos (*Ex.*, 25, 8). Así, pues, como su pueblo al caminar hacia la tierra de promisión vivía en tiendas de campaña, Dios habitaría también en una tienda, y tal que fuera portable, para seguir al pueblo en sus movimientos (2, *Reg.*, 7-6). El tabernáculo, por tanto, encierra la idea de habitación de Dios. Así, paralelamente también, el tabernáculo espiritual que es la Iglesia se ordena a la habitación de Dios en medio de los suyos. Por eso advierte San Isidoro, a propósito de aquellos ornamentos de la Iglesia poco ha enumera-

(101) Ibíd., 56, 3-9, col. 316 s. Obsérvese, con ocasión de las referencias hechas a Orígenes, que si este gran doctor fué la fuente inmediata—lo que no nos atrevemos a asegurar—de la descripción isidoriana del tabernáculo, el Hispalense ha procedido con personal independencia, no sólo en lo que añade, sino también en lo que cambia.

dos, que la repartición de tanta variedad de dones es obra del Espíritu Santo, para que cada una de esas distribuciones contribuya a la construcción del tabernáculo perfecto de Cristo y así Dios habite en medio de los suyos: "Hae quidem species, dispensationesque donorum sunt divisae per Spiritum Sanctum fidelibus, ut in singulis distributionibus perfectum Christi tabernaculum construatur, in quibus habitet Deus in medio sanctorum" (102).

Y como el tabernáculo era ungido, el ungüento con que ello se hacía representaba al crisma con que la Iglesia es ungido el pueblo fiel, en que Dios habita como en su tabernáculo. Las oraciones de los santos iban figuradas en el incienso, que se componía de cuatro esencias olorosas, como si con ellas se aludiera a los cuatro elementos, para que el incienso a Dios agradable de todas las cosas que hay en el cielo, debajo del cielo, en la tierra y en el agua, sea la oración y alabanza de la criatura. Por fin, la sangre con que Moisés rociaba al pueblo, al tabernáculo y a todo lo que en él había, pregonaba maravillosamente la sangre del Señor Jesús, con que son purificados los corazones de todos los fieles, sellada la fe de la Iglesia y santificado todo el pueblo fiel; esto es, todo el cuerpo del tabernáculo (103).

Por fin, no podía faltar en el tabernáculo de Cristo el mismo Cristo. Y, por lo tanto, no se había de echar de menos en el antiguo tabernáculo una representación relevante del sacerdote por excelencia del "amplius et perfectius tabernaculum". Efectivamente, estaba significado en el sacerdote: "Sacerdos autem Aaron illum significat, ad quem dicitur: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*". Y todavía volverá a repetir San Isidoro que el sacerdote Cristo, que habita en medio de los santos, estaba representado sobre todo en el Pontífice; aunque también proporcionalmente en los mismos fieles: "Item idem sacerdos Christus non incongrue interpretatur in membris suis, et maxime in Pontifice, qui moratur in sanctis, et offert victimam pro populo..."

---

(102) Ibíd., n. 12, col. 317 s.
(103) Ibíd., 57, 58, 1-3, col. 318.

Más aún: para expresar todavía con nuevo vigor la unión de Cristo con la Iglesia figurada en el tabernáculo se complace en describir las vestiduras sacedotales como imagen de la Iglesia: "Vestis eiusdem sacerdotis ecclesia est..." La túnica talar, que se extiende desde la cabeza hasta los pies, significa a la Iglesia en su perpetuidad. El cíngulo, que se sujeta en el pecho del sacerdote, representa al coro de los santos abrazados en la unidad de la fe de Cristo. Los diversos colores de las vestiduras son imagen de la variedad de méritos (parecen designarse así los diversos adornos espirituales que se ven en la Iglesia: dones, virtudes, funciones, etc.) que brillan en el Cuerpo de Cristo. Estos dos últimos simbolismos se adscriben también a las granadas colocadas en la parte inferior, que declaran la unidad de la Iglesia; pues como en la granada se encierran muchos granos bajo una sola corteza, así la unidad de la fe cubre a los innumerables pueblos de la santa Iglesia en su diversidad de méritos. Las campanillas, que suenan entre las granadas, simbolizan a los profetas y a los santos doctores, colocados en medio de la Iglesia, cuya lengua resuena con la doctrina... (104).

Así, pues, aparece la Iglesia como un tabernáculo, donde Dios tiene su morada, ungido con el santo crisma, santificado con la sangre del cordero inmaculado, perfumado con el aroma de las oraciones de los santos; con sus apóstoles y doctores, y su pueblo fiel unido por la fe y la caridad; con el Espíritu Santo, que construye el tabernáculo, obrando y manteniendo esa unidad de los santos y adornando la Iglesia con variedad de galas espirituales; con Cristo presidente en medio de los suyos. Los elementos nuevos que, con respecto a la metáfora *templo*, aparecen en ésta de *tabernáculo* son: se destaca expresamente la inhabitación de Cristo en la Iglesia; se subraya la acción esencial y vivificante del Espíritu Santo en la edificación de la Iglesia y en su enriquecimiento con variedad de adornos en la unión de los fieles entre sí; en esta misma unión aparece como elemento, además de la fe, la caridad; en el grupo de los fieles se distingue la minoría selecta de prepósitos y doctores; se señalan elementos de santificación de la Iglesia en el crisma y en la

(104) Ibíd., 59, ns. 1-5, 8, col. 138, 320.

sangre del cordero, y se acentúa su vida espiritual de oración expresada en el incienso.

Iglesia-Altar.—Como complemento de la metáfora *tabernáculo*, recojamos las observaciones que San Isidoro hace sobre la metáfora *altar* en relación con la Iglesia, a la que se la aplica. Comienza por establecer que el altar representa al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia; esto es, a todos los santos en quienes arde la llama del divino fuego: "Altare autem illud corpus Christi significabat, sive omnes sanctos, in quibus ardet semper divinus ignis..." (105). Que en este pasaje no se trata del cuerpo físico de Cristo, sino de la Iglesia, lo patentiza el que se pone como equivalente de todos los santos, fuera de la analogía con otros textos que en seguida consideraremos. Nótese, por lo demás, que el privilegio de ser altar se atribuye precisamente a los santos, en que arde la caridad.

Puesto ya el Señor a determinarle a Moisés los materiales del altar, le dice que, si lo construye de piedra, de ninguna manera emplee en ello piedras cortadas. Estas piedras cortadas significan, según San Isidoro, a los que rompen la unidad y se apartan de la compañía de los hermanos por el odio o los cismas; a los tales Cristo no los recibe en su Cuerpo, que estaba simbolizado en la construcción del altar. En cambio, las piedras cortadas de que se manda hacer el altar son los que están unidos en fe y vida cristiana, o sea las piedras vivas de que habla San Pedro. A éstos no los ha tocado el hierro, porque están inmaculados; y forman un altar, porque viven en unidad de fe y concordia de caridad: "Isti vero non secti lapides, ex quibus altare construi iubetur, hi sunt, qui fidei morumque unitate solidantur; de quibus dicit Apostolus: *Vos estis lapides vivi, coaedificati in domus spirituales*. His non iniectum ferrum, quia incorrupti sunt, et iacula maligni ignita non receperunt; quique unum altare faciunt, quia unitatem fidei vel concordiam caritatis sequuntur" (106). Y, efectivamente, cuando llega la hora de construir el altar conforme a estas prescripciones se hace de piedras enteras, no labradas, que representan a todos los que creen en Jesucristo, incorruptos e inmaculados en su carne y en su espíri-

(105) Ibíd., 47, col. 312.
(106) Ibíd., 33, 1-2, col. 304.

tu, que constituyen un altar, unidos por la fe y la caridad (107). Aún se vuelve a insistir en otro pasaje: en que por el altar construído de piedras aún no tocadas por el hierro se insinúa la unidad de la santa Iglesia, integrada por todos los fieles, a quienes ningún cisma afea y por ninguna malicia están manchados, y están juntos en estrecha unidad (108).

Obsérvese a propósito de esta metáfora *altar* el paso que de ella se hace a la de *cuerpo*, de la que se presenta como equivalente; lo cual indica, como más tarde tendremos ocasión de comprobar, que en la mente de San Isidoro, como en general en las fuentes teológicas, las metáforas que se emplean para designar la unidad de la Iglesia poseen el mismo contenido y alcance en el fondo, si bien cada una puede presentar su propia modalidad. Obsérvese, en segundo lugar, la insistencia con que se declara que en la construcción del altar, es decir, de la Iglesia santa, no entran sino las piedras vivas, o sea los fieles incontaminados unidos en fe y caridad; y nótese paralelamente el empeño con que se subraya que quedan excluídos de la construcción los que no participan de la caridad.

Iglesia-Ciudad de Dios.—En esta línea de metáforas que podríamos llamar arquitectónicas, como *templo* y *tabernáculo*, puede colocarse la metáfora *ciudad*, con que San Isidoro se complace en designar a la Iglesia. No hace en ello sino seguir a su guía predilecto, San Agustín. Este gran Doctor había comparado a la Iglesia con Sión, y sobre todo con Jerusalén; llamándola "Jerusalén celestial", en oposición a la terrena; "Jerusalén espiritual", "verdadera Jerusalén eterna". La había bautizado con el excelso nombre de "Ciudad de Dios", por la cual escribió su obra *De Civitate Dei*. Y le había aplicado las palabras del salmo (47, 3): "Ciudad del gran rey" (109). Y así dirá que, "siendo el cuerpo de Cristo templo, casa y ciudad, Cristo, que es cabeza del cuerpo, es también habitador de la casa y santificador del templo y rey de la ciudad" (110). Para él, Cristo y la Iglesia serán el rey y la ciudad que este rey fundó (111).

(107) *In Josue*, 9, 1-3, col. 375.
(108) *De var. quaest.*, 8, 16, 26.
(109) *De civ. Dei*, 17, cc. 16, 10; 17, cc. 47, 3; 2, 2; 17, 16, ML. 41, col. 549, 544, 610, 525, 47 s., 549.
(110) *In psal.*, 131, 3, col. 1.717.
(111) *De civ. D.*, 17, 15, col. 548.

Por su parte, San Isidoro llama también a la Iglesia con los nombres de Sión y, sobre todo, de Jerusalén (112), ya que este nombre, según él advierte, significa alegóricamente a la santa Iglesia peregrinante; por eso con singulares adjetivos la designa como "vera Jerusalem", "nueva Jerusalén" y como "espiritual Jerusalén". La Iglesia es para él la "ciudad de Dios", en oposición a Babilonia, que es la ciudad del diablo (113); y con palabras que él toma de San Agustín (114), es la "ciudad del gran rey, llena de gracia, fecunda en hijos" (115).

Asistamos ahora a la construcción de esta privilegiada ciudad. Pero antes hagamos una observación para evitar posibles confusiones. Para San Agustín no hay distinción esencial entre la Iglesia triunfante y la militante, como si la ciudad de Dios que ya está en el cielo fuera otra de la que aún peregrina en la tierra: todos somos unos, ciudadanos de la misma ciudad: "Con razón aquellos inmortales y bienaventurados que están en las moradas celestiales... no quieren que les hagamos sacrificios, sino a aquel cuyo sacrificio saben que son también ellos juntamente con nosotros. Porque juntamente con ellos somos una ciudad de Dios". La diferencia es sólo accidental, pues los de aquí aún andamos peregrinando. Por eso a esa ciudad integrada por los bienaventurados y por los mortales, "hablando, dice el salmo: *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei.* Cosas ilustres y gloriosas están profetizadas de ti, ciudad de Dios, y una parte de ella, que está en nosotros, anda peregrinando, y la otra parte, que está en ellos, nos ayuda y favorece". La ciudad de los santos es propiamente de arriba, del Cielo; pero produce aquí sus hijos, en los cuales está peregrinando hasta que llegue el tiempo de su reino, cuando los venga a juntar a todos para reinar perpetuamente. Precisamente, el arca de Noé "era figura de la ciudad de Dios que peregrina en este siglo; esto es, de la Iglesia, que se salva por el leño... de Cristo" (116).

---

(112) *Etym.*, 8, 1, 5 s., col. 295.
(113) *De var. quaest.*, 9, 5, 31; 36, 1, 108; 27, 1 s., 75 s.; 70, 5-7, 203.
(114) *De civ. D.*, 17, 4, 3, col. 528.
(115) *In Reg.*, 1, 1, 7, col. 393.
(116) *De civ. D.*, 10, 7; 15, 1, 2; 15, 26, 1; ML. 41, col. 284, 438, 472.

Según esta concepción, habrá que entender la doctrina de San Isidoro. Si es verdad que parece alguna vez hacer distinción entre la Iglesia peregrina y "aquella patria de arriba", en cambio opone a la Jerusalén material y terrena la "Iglesia de Cristo o Jerusalén de arriba" sempiterna, y en oposición a la misma ciudad terrena, la llama "patria de arriba" y "ciudad de arriba", esto es, "Jerusalén celestial" (117). Expresiones que, es claro, incluyen juntamente a la Iglesia triunfante y militante. Si hasta copia el Santo Doctor unas palabras de San Agustín, a que acabamos de aludir: "Unde et Abel tamquam peregrinus in terris, id est, populus christinus non condidit civitatem. Superna enim est sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adveniat" (118).

Se comienza por localizar el emplazamiento de la ciudad, a saber: un elevado monte, que es el mismo Cristo Señor. Toda la construcción, desde el comienzo hasta su coronación, será obra de la gracia: "Instructura (Ecclesiae) per eius (Dei) gratiam incipit et perficitur". El fundamento es Cristo y sus apóstoles: "Huius ecclesiae fundamentum lapis saphyrus est, quia eius aedificium (civitas) non supra terrenum fundamentum, sed super caeleste, quod est ipse Dominus et sancti apostoli eius constructum est" (119).

En cuanto a los materiales de la obra, serán, según San Agustín, los mismos ciudadanos, que son las piedras vivas de la construcción (120). San Isidoro dirá que las piedras de la obra son los elegidos; con la circunstancia de que Dios los coloca, no indistintamente, sino por orden, ya que Él mismo, por la distribución de sus gracias, asigna a cada uno su propio puesto y ministerio: "Lapides ecclesiae suae Dominus per ordinem sternit, quia electos eius per domum gratiae suae singulos in gradu sive ministerio quod ipse vult, disponit atque ordinat". Por lo demás, la edificación de la ciudad no está aún consumada, sino que cada día va progresando con nuevas adiciones, aquellos ele-

---

(117) *De var. quaest.*, 9, 5, 31; 36, ns. 4, 2, 12 s., páginas 110, 109, 113.
(118) *In Gen.*, 6, 20, col. 227.
(119) *De var. quaest.*, 36, 7, 111; 37, ns. 3, 2, 7, págs. 115, 114, 117.
(120) *In psal.*, 121, 4, ML. 37, col. 1.621.

gidos, y así seguirá hasta que llegue la hora de la final bienaventuranza: "Quae ecclesia, id est, civitas Dei, non ex lapidibus insensatis, sed de hominibus electis quotidie construitur, donec in finem mundi ad perfectionem suam perveniat, atque post resurrectionem in caelesti Jerusalem translata cum Deo ac Rege suo in perpetua beatitudine regnans tripudiet" (121).

En cuanto a los elegidos que integran la ciudad de Dios, San Agustín incluye en ella a todos los que han existido y existen. Así presenta ya a Abel como ciudadano de la ciudad eterna, que estaba peregrino en esta tierra. Y de intento se pone a averiguar sobre los tiempos desde Noé hasta Abrahán, "después del diluvio, si las huellas y señales del discurso y camino de la santa ciudad se hayan continuado o se hayan interrumpido con la intervención de los tiempos impíos..." (122). Por otra parte, que, según el mismo Santo Doctor, los justos ya bienaventurados y los aún peregrinos pertenezcan a una misma ciudad queda señalado. En la misma dirección, San Isidoro llama hijos de la Iglesia a todos los elegidos (123), y expresamente contrapone la Jerusalén terrena a toda la Iglesia de los elegidos de todos los tiempos pasados, presentes y por venir: "Cetera amnia, quae sequuntur, dice a propósito de unas palabras de Ezequiel (*Ezech.*, 40, 1), quae non ad plebem carnalem Judaicam, neque ad terrenam Jerusalem pertinere noscuntur, sed potius ad omnem electorum ecclesiam, tam illorum qui fuerunt ante legem vel sub lege, quam etiam omnium eorum, qui sub Novo Testamento nunc degent, sive cunctorum sanctorum, qui futuri sunt usque in finem mundi". Con esto se aclaran los pasajes antes examinados, donde se parece englobar en la metáfora *templo* a la Iglesia triunfante y a la militante.

La edificación y ampliación de la ciudad se hace por la predicación de los apóstoles: "Paulatim per apostolorum praedicationem in toto orbe terrarum in cunctis gentibus diffusa est" (124). En este pasaje queda a la vez indicado que la ciudad de Dios se extiende por todo el mundo. Sus murallas no son

---

(121) Ibíd., 36, 1-2, 109.
(122) *De civ. D.*, 15, 5; 16, 1, ML. 41, col. 441, 475 ss.
(123) Ibíd., 37, 2, 114.
(124) Ibíd., 37, ns. 7, 1, págs. 111, 109.

materiales: "Absque muro enim civitas Dei est, quia santa ecclesia in toto orbe terrarum diffusa muro manu facto non concluditur"; sino que son las espirituales de la fe, de la protección divina, de la congregación de los santos: "Murus, congregatio santorum seu ipse Dominus atque fides". Sus puertas son la fe y la predicación de los apóstoles, o las virtudes de los elegidos; las cerraduras son los doctores: "Huius civitatis, id est, sanctae ecclesiae spiritualiter portae sunt, fides et apostolorum praedicatio, seu virtutes electorum; serae doctores". Sus defensas son los testimonios de las Escrituras y lo ejemplos de los Padres; sus torres son los apóstoles y los demás predicadores; sus plazas son los corazones de los santos, con la anchura de la caridad y cuya iluminación es la pureza: "Propugnacula, testimonia sanctarum Scripturarum et exempla praecedentium patrum; turres, apostoli et ceteri praedicatores; plateae, corda santorum lata per caritatem et lucida per puritatem". Los edificios de las afueras de la ciudad son los creyentes esparcidos por todo el mundo: "Suburbana eius, universi credentes in circuitu huius mundi diffusi" (125).

Por lo demás, la ciudad de Dios no existe sino en los que tienen fe y caridad: "Sicut ante adventum Salvatoris in haereditatem de tribu Juda, civitas Jerusalem sita fuisse perhibetur..., non in alia qualibet tribu; ita et nunc sancta ecclesia in illis tantummodo est, in quibus vera est confessio fidei et in quibus unitas pacis et vinculum caritatis indissolubiliter continetur". Obsérvese cómo corresponde esta limitación a la que le oímos hacer al Santo Doctor al hablarnos de la construcción del altar. Por otra parte, parece restringirse la extensión de la ciudad a solos los predestinados. Efectivamente, advierte San Isidoro que la Iglesia en esta vida, al recoger a los que no pueden pertenecer a la bienaventuranza eterna, se sale en cierto modo de sus propios límites: "Sancta quippe ecclesia praesenti in vita dum eos colligit, qui ad aeternam beatitudinem pertinere non valent, quasi extra normam mensurae egreditur". ¿Quiénes son esos que no pueden pertenecer a la bienaventuranza eterna? Se diría que son los que no tienen la caridad o la fe y la caridad

(125) Ibíd., 37, ns. 5, 8, p. 116 s.

juntas; pues le hemos oído ya decir al Santo Doctor, y se lo oiremos después, que la Iglesia está integrada por los que tienen esas dos virtudes, sin que expresamente haga una limitación a los predestinados. Pero si se atiende a la letra, según la cual se habla de los que no pueden obtener la bienaventuranza, lo cual *de hecho* ocurre a todos los no predestinados, y sobre todo si se tienen en cuenta las palabras que inmediatamente escribe el Hispalense, como en contraposición, de que en los elegidos que pertenecen a la patria de arriba la Iglesia permanece para siempre: "In electis vero ad supernam patriam pertinentibus non evellitur nec destruetur ultra in perpetuum" (126), queda flotante la duda de que acaso, según San Isidoro en el pasaje ha poco aludido, la Iglesia propiamente, o en sus límites estrictos, no incluye sino a los predestinados. Si ello fuera así, se diría que a la Iglesia no pertenece en sentido, restringidísimo y definitivo, sino dichos predestinados. De este modo parece hablar Orígenes al decir que Cristo es cabeza de todo el cuerpo de los que se salvan (127). San Agustín no limita la Iglesia militante a los predestinados (128). Y en definitiva, otro tanto habrá que decir de San Isidoro, a pesar del pasaje equívoco poco ha considerado, ya que universalmente presenta como pertenecientes a la Iglesia de Cristo a todos los que tienen fe y caridad.

Por lo demás, queda ya observado por varios textos de San Isidoro que la ciudad de Dios, la Iglesia, durará perpetuamente: "De hac civitate Jerusalem, id est, sancta ecclesia, quae in superna patria cum Christo rege suo in aeternum regnatura est..." (129).

Aparece, pues, la Iglesia como una ciudad, que la gracia de Dios edifica y extiende por la predicación de los apóstoles; levantada en un alto monte, que es Cristo, sobre el fundamento del mismo Cristo y sus apóstoles; integrada por todos los justos de todos los tiempos, dispuestos conforme al plan divino de la distribución de sus gracias; siempre en crecimiento; encerrada en las murallas espirituales de la fe, pero extendida por

---

(126) Ibíd., 37, ns. 7, 3, p. 115.
(127) *In Joh.*, 1, 14, MG. 14, col. 45.
(128) TROMP, ob. c., p. 130.
(129) Ibíd., 37, 4, 115.

todo el mundo; con puertas, defensas, torres, plazas y alrededores; con solidez y garantías de eternidad. Señalamos como elementos nuevos, o al menos presentados con especial relieve, el proponer como en un todo a la Iglesia triunfante y a la militante; el señalar como pertenecientes a la Iglesia a todos los justos de todos los tiempos; la diferenciación de los elementos que integran la Iglesia en diversas funciones y ministerios, según la distribución de las gracias.

(*Continuará.*)

JOSÉ F. SAGÜES, S. J.

Facultad Teológica de Oña (*Burgos*).

"IN MEMORIAM"

EL M. R. P. WLODIMIRO LEDÓCHOWSKI

GENERAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

(† 13 diciembre 1942)

Imposible nos ha sido hasta ahora unir nuestra voz, emocionada y dolorida, al coro unánime de la Prensa española y mundial, que ha tributado un recuerdo de veneración profunda y de homenaje admirativo al que fué Prepósito General de la Compañía de Jesús.

El P. Wlodimiro Ledóchowski había nacido en Loosdorf (Polonia austríaca) del Conde Antonio Augusto Halka de Ledóchowski y de la Condesa Josefina de Salis-Zizers el 7 de octubre de 1886. La nobleza de su escudo estaba realzada por el más glorioso timbre de la virtud y de la santidad. Tío suyo fué aquel Arzobispo de Posen, Miecislao Ledóchowski, que hizo frente al Canciller de hierro cuando las Leyes de mayo, y que mereció por su intrepidez, por sus cárceles y padecimientos, ser condecorado con la púrpura cardenalicia. Por hermanas tuvo a la Condesa María Teresa Ledóchowski, fundadora del «Sodalicio de San Pedro Claver», y a Julia, futura Madre Ursula, fundadora de las Hermanas Ursulinas del Sagrado Corazón de Jesús Agonizante. El joven Wlodimiro figuró algún tiempo en la Corte austrohúngara de los Habsburgos, como paje de honor de la Emperatriz, al lado de la que había de ser nuestra Reina, Doña María Cristina. Cursados sus estudios de Letras Humanas en el Teresiano de Viena, empezó la carrera de Leyes; pero sintiéndose llamado por Dios al estado eclesiástico, ingresó en el Seminario de Tarnow (Galitzia). Doctoróse en Filosofía en el Germánico de Roma (1887-89), dando tales muestras de sí, que en el diario del Colegio se hizo constar lo siguiente: «Hic alumnus, ad eminentis ingenii laudem, adiecit laudem eximiae virtutis.» Vuelto a su país, entró en la Compañía de Jesús en 1889; hizo sus estudios de Teología en Cracovia, donde se ordenó de sacerdote en 1894, y terminada la carrera, se distinguió como escritor de cuestiones teológicas en la «Revista Universal» (Przeglad Powszechny) de los jesuítas polacos. Nombrado en 1900 Rector del Colegio Máximo Cracoviense, fué al año siguiente designado Viceprovincial y en 1902 Provincial de Galitzia. Dios quería poner sobre el candelero las excelsas dotes de que le había adornado, y para eso le llevó a Roma en 1906 como Asistente o Consultor del General de la Compañía para las Provincias de lengua

germánica y eslava. Al lado del M. R. P. Francisco Javier Wernz, canonista máximo de nuestros tiempos, pudo recibir frecuentes y prácticas lecciones de Derecho Canónico, utilísimas para el gobierno de una Orden religiosa. Y a la muerte de aquél, ocurrida a poco de estallar la guerra del 14, fué el P. Wlodimiro Ledóchowski designado para regir la Compañía de Jesús el 11 de febrero de 1915.

Pronto se reveló como «una de las grandes figuras de este siglo», según expresión del que fué nuestro Embajador ante la Santa Sede, Excmo. Sr. D. José Yanguas Messía. Sorprendía a todos por la llaneza y naturalidad de sus modales, no menos que por su maravilloso don de gentes; por su prudencia, tan perspicaz como fecunda en recursos; por su talento organizador y por su amplitud de miras; por su «mente límpida y capacísima, ayudada de una memoria de sorprendente frescura, aun en la vejez»; por su bondad generosa y delicada; por su rápida y penetrante comprensión de los más heterogéneos y universales problemas; y, en fin, por aquel dinamismo, profundamente sobrenatural, con que todo lo dirigía al servicio de la Iglesia y al reinado de Cristo.

No nos toca hablar aquí de su actuación al frente de la Compañía de Jesús. La historia dirá a su tiempo el juicio definitivo. Las estadísticas publicadas por los periódicos—y que por eso no repetiremos—están proclamando el prodigioso desarrollo de la Compañía en los años de su generalato. Baste decir que si en 1915 los jesuítas eran cerca de 17.000, hoy se acerca a 27.000, multiplicándose sus energías y sus obras de tal forma que si entonces eran, por ejemplo, las Congregaciones marianas 36.526, hoy pasan de 60.000, con siete millones de congregantes; y si entonces evangelizaban en tierra de infieles 1.971 misioneros jesuítas, hoy son 3.894. Al mismo ritmo han crecido las actividades científicas, pedagógicas, etc. Pero más que al número atendió siempre a la cualidad, y de ello son buen testimonio sus cartas «De ratione comparandi Societat. viros excellentes» (1918) y «De ministeriorum atque operum delectu nostrorumque ad ea institutione» (1933), sin contar las que versan sobre la formación espiritual de sus hijos bajo múltiples aspectos.

Una de las obras más trascendentales de su generalato fué la codificación del Instituto de la Compañía. Acababa de promulgar la Santa Sede el «Codex Juris Canonici». Cosa semejante quiso hacer el P. Wlodimiro Ledóchowski, codificando toda la legislación de la Orden Ignaciana, poniéndola al día y armonizándola de una manera absoluta con el nuevo Código eclesiástico, pero dejando intactas las Constituciones del Fundador y a salvo el espíritu tradicional del Instituto. Empresa ardua y delicada, que llevó a cabo nombrando comisiones de la mayor competencia, en las que entraban eximios canonistas, cuyos esquemas revisaba cuidadosamente el propio General, hasta ver perfeccionado y aprobado su trabajo por la Congregación General extraordinaria convocada en 1923.

De su labor en el campo de los estudios y de la ciencia eclesiástica mucho se podría decir. Para la formación científica de los jóvenes jesuítas, destinados al magisterio de Filosofía, Teología y Derecho Canónico, puso en Roma cursos especiales mucho antes que se implantase en las Facultades y Centros universitarios eclesiásticos la Constitución apostólica «Deus scientiarum Dominus»; dictó a los suyos normas doctrinales, en carta aprobada por el Papa Benedicto XV, sobre la manera de seguir a Santo Tomás; logró dar cima a la revisión de la célebre «Ratio studiorum», adaptándola a las nuevas leyes eclesiásticas sobre los estudios superiores y a las necesidades de los tiempos modernos (1941); a él se debe el nuevo espléndido edificio de

la Universidad Gregoriana y el renombre mundial de sus cursos, para los cuales llamó a Roma a numerosos y afamados profesores; obras suyas pueden decirse la unión y estrecha colaboración de los Institutos Pontificios, Bíblico y Oriental, con aquella Universidad; las nuevas Facultades de Historia Eclesiástica y de Misiología; las nuevas cátedras de Ascética, de Estudios Islámicos, etc., así como el Instituto de Cultura Religiosa Superior, que florece a la sombra de la Gregoriana. Con el mismo interés atendió a las demás Universidades que en Europa, América y Asia sostienen los jesuítas; él creó el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, en Roma, donde se edita la antigua publicación española de «Monumenta Historica Societatis Iesu» y el nuevo «Archivum Historicum S. I.» Del impulso que dió a la prensa habla elocuentemente este dato: alrededor de 300 revistas o publicaciones periódicas, de muy diversa índole, publicaban los jesuítas en 1915; en el generalato del P. Ledóchowski se han casi cuadruplicado, hasta llegar a 1.112 las que figuraban en la Exposición Vaticana de 1936, con una tirada global de 144.206 ejemplares al año, en 50 lenguas diferentes. Entre las numerosas canonizaciones y beatificaciones de hijos de San Ignacio, que en su generalato tuvieron lugar, dos principalmente le llenaron de consuelo: las de San Pedro Canisio y San Roberto Belarmino, condecorados poco después con el supremo título de Doctores de la Iglesia. Mención especial reclaman sus infinitas cartas, muchas de las cuales desenvuelven magistralmente problemas gravísimos y universales de los que se iban planteando a la Orden en el espacio de más de veintisiete años. Así, por ejemplo, siempre se leerán y releerán con provecho las que escribió sobre los estudios en la Compañía, sobre los escritores, sobre los colegios, sobre los misioneros, sobre la selección de las obras de apostolado, sobre las Congregaciones marianas, sobre el Apostolado de la Oración, de cuyos asociados, en total 35 millones, él era cabeza y director nato; sobre la lucha contra el ateísmo militante, sobre los Ejercicios espirituales, sobre el culto al Sagrado Corazón de Jesús, etcétera, etc. Con sólo agrupar en uno o varios tomos sus cartas de temas ascéticos se formaría un hermoso y nutridísimo tratado de Espiritualidad; de sus epístolas sobre misiones se podría sacar todo un tratado de Misiología.

Recordemos, aunque sea en último lugar, la simpatía que mostró por nuestra Patria y la comprensión de los problemas españoles. El fué de los primeros en penetrar el sentido religioso y trascendente de nuestra Cruzada en 1936, y por orden suya todas las revistas jesuíticas se pusieron en movimiento para declarar al mundo el ideal cristiano y español de los nacionales y establecer un criterio rectamente católico en el «caso de España». La gran misión de España en lo porvenir la veía en América. En Hispanoamérica tenía puestas sus miradas y sus esperanzas.

Tal fué la vida—oculta y escondida, pero desbordante de espirituales energías—del XXVI sucesor de San Ignacio de Loyola. Uno de sus confidentes, el P. Azzolini, escribió que dos eran «los grandes amores de aquel alma verdaderamente cristiana y católica en toda la plenitud de la palabra: Jesucristo, y el dulce Cristo en la tierra. Cuando de Jesús hablaba, especialmente en la intimidad, se le iluminaba el rostro macilento, se encendía en santo entusiasmo, no le parecía hacer nunca bastante por el Rey divino. ¡Qué feliz se sintió cuando el Santo Padre Pío XI instituyó en 1925 la nueva fiesta de Cristo Rey! En el Papa no veía ni reverenciaba más que al Vicario de Cristo; hablaba siempre de él con el más profundo respeto; todas las palabras del Papa, aun las privadas, le parecían dignas de

la máxima consideración; todas sus indicaciones tenían para él fuerza de mandatos, como tántas veces lo experimentaron los tres Sumos Pontífices con quienes hubo de tratar (Benedicto XV, Pío XI, Pío XII), los cuales en diversas ocasiones se dignaron expresarle su paterno reconocimiento.

Entregó el alma al Criador plácidamente el 13 de diciembre de 1943, después de ofrecer a Dios su vida por la Iglesia, por el Sumo Pontífice y por la Compañía.

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS tienen para con el P. Wlodimiro Ledóchowski una gran deuda de gratitud, por el interés y cariño con que miraba nuestra revista. No bien se inauguró, en enero de 1942, la segunda etapa de esta publicación, nos escribió alborozado: «Con gran placer y consuelo he recibido el primer número de ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, que vuelve a salir después de seis años». Y a continuación enviaba cordialísimamente su paternal «bendición al Director de la Revista y a todos sus colaboradores para que promuevan sólidamente los estudios teológicos y difundan por todas partes la recta doctrina de la Iglesia».

Paz a su alma. Su recuerdo vivirá perennemente entre nosotros. Que su última bendición alcance de Dios la gracia de que sean fecundas nuestras tareas.

BIBLIOGRAFIA

JOSÉ FRÖBES, S. I.—*Compendio de Psicología experimental.*—Biblioteca Oniense. Sección de traducciones, núm. 1.—Versión de José A. Menchaca, S. I.—Editorial Razón y Fe, S. A. Exclusiva de venta: Ediciones FAX. Madrid.—359 págs.; en 4.°

La presente obra es la traducción del Compendio que el R. P. Fröbes escribió de su *Lehrbuch der experimentellen Psychologie.* Este libro voluminoso, en dos tomos, es ya conocido y altamente estimado del público español, merced también a la fiel y benemérita labor traductora del R. P. Menchaca. Es obra sin disputa la mejor en su género, para resumen, enciclopédico y sólido a un tiempo, de los conocimientos y progresos actuales en el campo vastísimo de la Psicología experimental. La recta interpretación filosófica de los experimentos positivos, que de hecho y de derecho deben servir más bien para la fundamentada exposición de las tesis de Psicología racional, el acopio abundante de referencias y datos, y precisamente de los últimos datos proporcionados por las experiencias; la consideración amplia de todo el campo de la Psicología experimental sin empequeñecer su horizonte, como lo han hecho determinadas escuelas, a un solo aspecto de la vida psíquica..., todo ello hacía sumamente recomendable la citada obra para psicólogos y filósofos y demás científicos relacionados con las manifestaciones de la vida. Y no sólo para ellos, porque no es necesario encarecer la importancia de estos estudios para los educadores en todas las ramas de la Pedagogía, sin excluír aquella pedagogía superior y arte de las artes que se llama dirección de los espíritus y de las almas.

El presente compendio presenta, en resumen, lo mejor de la obra voluminosa. A veces tal vez el esquema o la concisión, propios de esta clase de libros, invitarán a la labor explicativa del profesor en las aulas y la favorecerán, o acuciarán el deseo de consultar la obra extensa u otras monografías particulares; y en todo caso, siempre se tendrá aquí una iniciación segura del todo y notablemente provechosa.

MIGUEL NICOLAU, S. I.

SIMÓN, JESÚS, S. J.—*A Dios por la Ciencia.*—Prólogo de Juan Tusquets.—Editorial Lumen. Barcelona. 285 pág., 20 ptas.

He ahí un libro sumamente útil, sobre todo para sacerdotes, apologistas y lectores de cultura media más dedicados al campo de la literatura que al de las ciencias. En su lectura encontrarán los jóvenes una «confirmación» de su fe en Dios. Y decimos «confirmación»

pues creemos que el libro, más que a los incrédulos, es útil y va dirigido a los creyentes, a los sacerdotes católicos deseosos de ampliar más cada vez sus conocimientos religiosos y cuantos dirigen círculos de estudios.

El fin del libro lo expone claramente el autor en la pág. 6: «Pretenden [estos estudios] mostraros a Dios en las obras de la Naturaleza, que son las obras de sus manos, y elevar vuestro corazón, por medio de las maravillas visibles, a las más ocultas e invisibles del mismo». Quiere, por tanto, el autor, más que demostrarnos la existencia de Dios, hacérnosle ver allí donde todos creemos y sabemos que existe.

Más que un libro es una serie de conferencias pronunciadas ante auditorios hispanoamericanos, retocadas luego y presentadas en un volumen. Por eso la exposición en casi todos los capítulos es paralela, se podría decir uniforme. Desfilan ante el lector las maravillas de la Naturaleza en la Astronomía, Biología, Botánica, Zoología y Fisiología. El libro no es polémico. No refuta a nadie. Expone simplemente. En algunos casos, el humor y la ironía del autor bien valen por una refutación.

El método es sencillo. Exponer los hechos y luego filosofar. En todos los capítulos, en los cuales se rezuma un antiguo exordio, se leen párrafos parecidos al siguiente, pág. 239: «Voy a probar la existencia de Dios por medio de las flores. En dos partes dividiré el trabajo..., mostraré lo que son las flores, la sabiduría y clara finalidad que encierran... y la necesidad de admitir por encima de ellas una mente que las ha ideado y una mano omnipotente que las ha construído». Esta es la labor que realiza en los dieciocho capítulos del libro. Aunque el autor dice en el prólogo que huye de los argumentos metafísicos, los expone felizmente en varias ocasiones. Y creemos, disintiendo tanto del prologuista como del autor, que en nuestros días se puede y se debe usar el «rigor lógico» con tal que no sea demasiado extenso ni se abuse de él. Véase si no es rigor lógico y bien feliz el que muestra el autor en las páginas 217 y 251, por no citar más que algunas. Son las legítimas consecuencias que deduce, por ejemplo, del estudio de los insectos y de las flores. Y no creemos que nadie tache por eso al autor de menos atrayente o eficaz.

De todos los estudios, son los más probativos aquellos en los cuales aparece una teleología social o colectiva, como son los capítulos XVI, las flores y XVII, las semillas. Aparece en ellos una inteligencia superior, que actúa simultáneamente en el mundo «físico-químico-biológico-botánico» y que, por ser común a todos ellos, en ninguno de ellos encuentra su razón suficiente, y, por lo tanto, les es exterior, superior y consciente: es la Inteligencia divina.

El autor compendia admirablemente este argumento en las páginas 264 y 267, e insinúa una forma nueva del argumento del orden, si bien a nuestro juicio no saca de él todas las consecuencias a que se presta.

En todo el libro aparece el argumento deducido del orden, que prueba precisamente por el cúmulo de datos aducidos, que revelan en el autor una lectura asidua, abundante y piadosa, y cuya coordinación manifiesta la existencia de una causa ordenadora extraña a los fenómenos enumerados. En los capítulos relativos a la Astronomía y origen del mundo manifiesta el autor que la religión nada teme de la ciencia, como nunca temió la apologética ni la fe a las investigaciones de los sabios racionalistas [tipo Harnack]; antes de sus

investigaciones saca pruebas y confirmación de la doctrina católica.

El capítulo V. «Origen de la vida», está muy bien en su parte negativa, refutación de la generación espontánea, pero se olvida algo de la teoría mecanicista, si bien indirectamente algo la toca en las afirmaciones de Wilhen Branco [pág. 74], aunque son dos problemas distintos el de la transformación de la materia inorgánica en orgánica o mejor organizada, y el que la vida quede totalmente explicada por leyes físicoquímicas. Puede muy bien subsistir el primero, siendo falso el segundo.

Juzgamos la obra sumamente útil y atractiva, como lo hemos oído ya a varios sacerdotes que la han leído. Esperamos que tendrá pronto segunda edición. En la cual quizás convendría algún ligero retoque.

En la pág. 231 hay una ligera oscuridad. Sería de desear mayor precisión al hablar de la respiración y de la función clorofílica.

Se echa de menos en el libro algún capítulo dedicado expresamente al mundo físicoquímico. La ley de Gulter y Wagee, y el principio de Le Chatelier se prestan a multitud de argumentos y ofrecen hechos abundantes y muy probativos en esta materia. La unidad que a muchas leyes de Química, al parecer inconexas, da el simple concepto de «equilibrio químico», ofrece temas muy abordables en la nueva edición de la obra, en la cual podrían también tener cabida las modernas teorías de la constitución de la materia. En una ocasión se alude a la entropía, pero a nuestro juicio su fuerza probativa es mucho mayor que lo que expone el autor. No sólo prueba, como dice el autor, pág. 52. «que el mundo sería un cadáver sin movimiento ni actividad posible». Prueba también su origen en el tiempo y por creación.

Finalmente, creemos sería útil una ligera exposición de los principios de causalidad y razón suficiente, como lo ha hecho en un libro parecido, «Dios y la Ciencia», el P. Due, S. J. Tampoco creemos estaría de más tocar una dificultad que aborda el estado actual del problema. No creemos, mejor dicho, no hay autor científico que niegue el orden del universo. Es demasiado evidente. Sus mismas expresiones, a veces aparentemente negativas, «caos molecular» por ejemplo, no tienen este sentido. Pero son bastantes los que niegan que ese orden sea pretendido; niegan una teleología formal, aunque admitan una material. Este es el punto crítico del problema el día de hoy. El autor contesta a esta dificultad de paso y «expositivamente» en repetidas ocasiones. Pero convendría tratarla en serio y con cierta detención al comienzo o fin de la obra. Recientemente lo hemos visto admirablemente tratado en el libro del P. Marcozzi, S. J. «Il problema di Dio e le scienze naturali» [Milán, 1941].

Digamos para terminar que la presentación es elegante. Las láminas, atractivas y curiosas; el estilo, variado; la erudición, abundante; el humorismo, sano; todo lo cual hace amena su lectura, por lo cual deseamos ver pronto la segunda edición.

FERMÍN LATOR, S. J.

Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis catholicae.—Nova Series, vol. VII, anno 1941.—Taurini-Romae, Marii E. Marietti. MCMXLI. 265 págs.

Las actas de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás siempre ofrecen sorpresas; ni puede menos de ser así, dado el fun-

cionamiento de ella, pues son invitadas a conferenciar las personalidades más eminentes de la Iglesia en materias relacionadas con la Filosofía y Teología católicas. Las actas del año 1941 ofrecen en primer lugar un estudio de M. Grabmann sobre Gerardo de Abbatsvilla († 1272), personaje de importancia para la historia de la evolución escolástica en el siglo XIII. Siguen dos artículos teológicos de A. Landgraf. A. Masnovo y P. Naddeo estudian a San Agustín dentro del drama de su vida. Sigue un trabajo interesante de P. Parente sobre la noción de la participación en Santo Tomás; P. Parente se adhiere a la corriente que en nuestros días va tomando gran fuerza, según la cual sería esta noción de participación fundamental en la concepción de Santo Tomás y anterior a la de acto y potencia. Siguen todavía otros cuatro estudios. Las Actas dedican las últimas páginas al movimiento de la Academia, especialmente a la necrología de académicos.

Dada la variedad de estudios y la importancia de las firmas que los suscriben, juzgamos que estas Actas no deben faltar a los estudiosos de la escolástica, y que deben ser consultadas al emprender un trabajo serio dentro del campo de la Filosofía y Teología escolásticas, porque pueden presentar inesperadamente algún estudio de importancia.

J. ITURRIOZ.

JOSEPH PICK.—*Messiaskönig Jesus* in der Auffassung seiner Zeitgenossen. Joseph Kösel und Friedrich Pustet.—München. 2.ª ed. En 8.º, 286 págs., 15 grabados y 3 diseños. Precio: 6,80 marcos.

El juicio cabal de esta obra requeriría muchas páginas. Su éxito editorial fué ruidoso: en cuatro meses se agotó la primera edición de 4.000 ejemplares. Por lisonjero que esto sea para los autores y editores, ya se sabe que la venta rápida y la reproducción frecuente de una obra no siempre es argumento de su valer, pues entran en juego varios otros factores que influyen en el interés del público. No lo decimos para restar méritos reales, que reconocemos en esta obra, si bien el conjunto no es de nuestro agrado, por exceso de subjetivismo, que da al libro cierto carácter extraño, y en no pocos casos falso. Tal es nuestro juicio. Severo, como se ve, y que por lo mismo exige ser razonado. Más a gusto hubiéramos prescindido de darlo, pero nos comprometimos a hacerlo y hemos de mantener la palabra.

Una larga escuela práctica fué para el autor, como él mismo lo dice, la guerra de los Balcanes, en 1915-1918. La guerra en aquel país fué primitiva: toda la formación cultural de muchas regiones es medio oriental. Mientras en Palestina, después de Cristo ha habido transformaciones, en cambio en Macedonia, centro del antiguo helenismo, solamente se ha extendido la delgada zona de los conquistadores turcos, y se han conservado sin mudanza los usos antiguos, prehistóricos, sobre todo respecto de la muerte y sepultura, como en tiempo de Cristo. Sólo en el Balcán se halla el estado político de las bandas, que siempre crece por el odio de las razas enemigas.

El cuidado espiritual del cuerpo militar de los Alpes, que estuvo en continuo movimiento, con sus no interrumpidas jornadas, y el pasar de tropa en tropa, le dió ocasión, nos dice él mismo, para meditar sobre las ideas apuntadas. A esto se agregó la lectura esmerada de las obras de Flavio Josefo, en las que halló tantos conatos de

sublevación y la descripción de la guerra de Tito, que arrojaban, a su parecer, tanta luz sobre los sucesos de los Balcanes, por la gran semejanza de sus caracteres. La lectura de los Evangelios, hecha con estos preparativos, le hacía caer en la cuenta de muchos rasgos, esparcidos acá y allá, que le sugerían sutiles conjeturas, sobre todo en lo relativo al punto más saliente de esta obra, que es como su hilo conductor, si bien entran en escena otras muchas ideas fundamentales relacionadas con el proceso y muerte de Jesús por declararse *Mesías* y *Rey*. El punto principal, decimos, es el conato de probar que los llamados ladrones (*lestai*) en el Evangelio no son propiamente *malhechores* vulgares, sino más bien miembros conjurados de un bando de carácter nacional, rebelde al yugo romano, de espíritu análogo al de las bandas macedonias, llamadas *komitatschi*. Los fariseos tenían el mismo espíritu, pero no se lanzaban por los caminos de la violencia, y hacían doble juego por medios políticos. En cambio, éstos aprovechaban toda ocasión para sacudir violentamente el yugo imperial. Recuérdese a Bar Kokba. Para los romanos no eran enemigos leales y francos (hostes), sino simplemente bulliciosos, rebeldes, cuyo castigo nato era el de los esclavos: la cruz. Si robaban, no lo hacían sino por la necesidad de sustento u otros fines honestos (pág. 23). En la primera multiplicación de los panes, cuando las turbas quieren declarar a Jesús Rey, es donde ve el autor el primer barrunto de alistamiento en torno a Jesús, a quien suponen adicto a las mismas ideas (págs. 39-41). Desilusionados, buscan otro conductor, y lo hallan en Barrabás (pág. 49). Bien se ve que todo esto es ingenioso, pero subjetivo. Como también lo es el hacer a los dos ladrones crucificados a una con Jesús, miembros del mismo bando cómplices de Barrabás y no malhechores, cuando expresamente el Evangelio les da este mismo título sin atenuante de ningún género: *kakourgous*. No entramos en otros detalles, porque no vemos en ellos el estudio del que objetivamente va sacando consecuencias de lo conocido a lo menos conocido, sino del que partiendo de una teoría incierta va aplicando y amoldando el texto a lo ya preconcebido. Sistema harto frecuente en el campo racionalista, principalmente en los estudios bíblicos y de religiones comparadas, y que en menor escala es tentador aun para excelentes investigadores católicos, ingeniosos, sutiles y perspicaces, como nuestro autor, cuando creen haber hallado la vena de algo verdaderamente nuevo e interesante. Puesto en este camino, no es maravilla que vea también ladrones o bandidos (lestas) de este género político en los que asaltan al pobre caminante de Jericó, en la parábola del buen Samaritano.

A Barrabás lo supone galileo. Supone asimismo que la sedición o insurrección (Marc., 15, 7) fué un conato de rebelión contra los romanos, y que ocurrió en la fiesta próxima inmediata anterior a la Pasión, y, por tanto, en la de los Tabernáculos, puesto que Barrabás y los suyos habían de ser crucificados en la víspera de la próxima Pascua. Hay en todo ello agudeza y rica erudición (ver pág. 50), pero nada absolutamente es necesario para explicar cómodamente el Evangelio. El añadir que aquella insurrección se ahogó probablemente por denuncia de Caifás es otro subjetivismo sin fundamento sólido de ninguna clase.

Respecto de Jesús, los mismos Apóstoles estaban en la idea de que había de promover una sublevación, y de ahí las dos espadas que le presentan (pág. 69), y el que Judas, que esperaba en el Cenáculo los últimos planes para el levantamiento del día siguiente, fuese a denunciarle, etc., etc.

Más peregrino aún es el modo de explicar la asistencia en la cruz de las Santas Mujeres: es sencillamente una parte de la lamentación ritual de los muertos. Cuando acuden al sepulcro, lo hacen para cumplir la segunda lamentación. Hay en el Balcán la creencia de que las almas de los muertos permanecen algunos días en las cercanías del cadáver; he ahí la razón de aquella visita al sepulcro. Las palabras de Cristo: «Noli me tángere», equivalen a estas otras: «No trates con tus unciones y aromas, con tu lamentación y todo tu rito fúnebre, de detener más tiempo mi alma en el sepulcro» (página 177). El comer con los discípulos no sólo obedece en Jesús al deseo de probar la realidad de la resurrección, sino también al de consolar con el acostumbrado *convite fúnebre* el ayuno, también fúnebre, con que le lamentaban (pág. 178). Todo este capítulo (páginas 169-181) es de lo más típico para comprobar la índole del sistema del autor. Algo parecido puede decirse del fin que asigna al *crurifragio*, discurriendo largamente por su cuenta, cuando el Evangelio (Jo., XIX, 31) lo asigna con claridad: «ut non remanerent in cruce corpora sabbato (erat enim magnus dies ille sabbati)». (V. páginas 156-163.)

Y nada más. Reconocemos que hay en el libro gran copia de sugestiva erudición, atisbos sagaces que son prueba de ingenio agudo, alguna serie bien sostenida, como la formación gradual de los Apóstoles; pero aun aquí hay cosas que nos desagradan mucho, como es el no ver la confesión de la divinidad de Cristo, sino solamente del mesianismo, en la confesión sublime de San Pedro (Matth., XXVI, 16) (págs. 41-42), tratando de desvirtuarla, con un minimismo desconcertante, a pesar de las frases encomiásticas de Jesús: «Esto no te lo ha revelado carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos». «La felicitación del Salvador—dice atinadamente LAGRANGE—realza grandemente el cargo de Pedro. No dice él, en nombre de los demás, una verdad a la que hubieran llegado por el razonamiento, como pudiera ser el caso de la simple dignidad mesiánica de Jesús, apoyándose, claro es, en los datos de la fe tradicional, las profecías, los milagros, etc. No. Pedro ha recibido del Padre, directamente, una revelación que sobrepasa en su importancia privilegiada todas aquellas que se contienen en la Escritura. Porque la unidad de Dios pudo llegar a conocerse por el raciocinio, pero hacía falta una confidencia del Padre para saber que Jesús era su Hijo». Y de esta confidencia y revelación habla Jesús. Y con razón alega después a San León, Papa, que comenta así: «Sicut Pater meus tibi manifestavit DIVINITATEM MEAM», ita et ego tibi notam fácio excellentiam tuam».

Aunque me sea penosa la sinceridad, en este caso soy de parecer que se trata de una obra con muchos retazos útiles para hombres bien formados, pero en su conjunto subjetiva y descentrada, que a vueltas de instruír con ciertas curiosidades históricas, puede desorientar a la mayoría no preparada para estos estudios.

F. OGARA.

El Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo y los Hechos de los Apóstoles, publicados por el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Carmelo Ballester Nieto, C. M., Obispo de León.—Editorial Luz. Madrid, 1942. 160-815 páginas.

Gran satisfacción se experimenta al poder presentar una edición castellana tan esmerada y completa y en cómodo formato tarjeta pos-

tal de los cuatro Evangelios y del libro de los Hechos. En las 160 páginas de introducción expone el Excmo. autor de manera la más adecuada para la vulgarización todas las cuestiones que un católico culto debe saber acerca de los Evangelios y del cuadro histórico en que se desarrolló la actividad de Nuestro Señor y en que se escribieron los libros sagrados del Nuevo Testamento. En cuanto al texto, se reproduce la traducción del Ilmo. Sr. Torres Amat. El autor añade múltiples divisiones intercalares. Las notas y los varios grabados permiten comprender el sagrado texto con toda la diafanidad y en el profundo sentido que tiene la palabra de Dios. Una «armonía evangélica» breve y transparente da idea del orden en que probablemente se fueron sucediendo los hechos, y a la vez indica el capítulo y versículos en que cada uno de los evangelistas refiere el asunto en cuestión. Complemento de subido valor es el índice ascético de los Evangelios y de los Hechos, con algunas citas de las Epístolas y del Apocalipsis, máxime en la palabra «Jesús». Indice muy detallado y completo, que ocupa casi 150 páginas. Al final se proponen los esquemas de seis temas para círculos de estudio, que pueden servir de modelo para tratar los innumerables que sugiere el Santo Evangelio. Y para que nada faltase, acompañan a la obra un índice de los Evangelios litúrgicos de todo el año, y cuatro mapas en colores de Palestina y de las regiones mencionadas en los viajes de San Pablo y en el Apocalipsis.

A todos estos méritos se añade la presentación exquisitamente acertada, que honra una vez más al benemérito escriturista y a la Editorial Luz. No cabe duda de que esta nueva obra del Sr. Obispo de León tendrá la misma estusiasta acogida que han merecido las precedentes.

Sólo nos falta expresar el más vivo deseo de que muy pronto vean la luz pública el otro tomo con los restantes escritos del Nuevo Testamento, y el índice teológico de todo el Nuevo Testamento, el cual hay derecho a esperar será tan perfecto cual lo deja suponer el índice ascético que acompaña a este volumen de los Evangelios y de los Hechos.

J. S.

FRANCISCO SEGARRA, S. I.—*Praecipuae Domini Nostri Jesu Christi sententiae eschatologicae commentariis quibusdam expositae*, a Reverendo Patre in Archiepiscopal Saminario Valentino Sacrae Theologiae Professore.—16 × 11 cms., págs. 468. Ptas. 14.—FAX, Madrid, 1942.

Tiene el P. Francisco Segarra el mérito, que debemos agradecer todos los teólogos, de abordar en sus valiosas investigaciones los campos más difíciles y oscuros de la Teología. Hace unos años trató de valorar las soluciones dadas a la cuestión eternamente discutida *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*. Hoy nos ofrece una investigación acabada sobre lo que el Cardenal Billot llamó uno de los problemas más agudos de la Teología; y el mismo P. Segarra confiesa entrar con sagrado temor a presentar algunas observaciones sobre esos textos, los más difíciles e impresionantes quizá de todo el Nuevo Testamento.

La modestia del título no pregona suficientemente el contenido. Su intento es probar que las explicaciones que interpretan los textos escatológicos del Evangelio en el sentido de la segunda y gloriosa venida del Hijo del Hombre, son explicaciones *suficientemente probables*, y que, por tanto, tienen derecho a subsistir. Ni se opone el

autor a que alguien se extienda a defender algo más en este sentido. Los textos examinados son Mat. XVI, 28; Mat. X. 23; Mat. XXVI, 64, y Mat. XXIV. El proceso de investigación es el siguiente: por medio de un examen riquísimo y minucioso por toda la tradición sondea el autor el sentir de los Santos Padres, de otros escritores eclesiásticos de la antigüedad y de los teólogos medievales y modernos, en una selección escogida estos últimos, sobre cada uno de los textos en cuestión. Con esta documentación tradicional a la vista, que es en la obra el principal factor de solución, se orienta después para proponer su interpretación, siempre regulada por criterios de gran sensatez y profundo conocimiento del texto escriturístico. La tradición y el sentido obvio del texto son los dos polos de su exégesis.

Lo notable, y aun paradójico, es que, apoyándose siempre en la tradición viene el autor a admitir el sentido que los escatologistas dan inmediatamente a los textos escatológicos, es decir, el que los interpreta de la segunda venida de Jesucristo, sin que por ello se vea forzado a admitir, nótese bien, esa segunda venida dentro del plazo brevísimo de una generación. Y, sin embargo, sinceramente estimamos que el resultado rebasa en algunos puntos los límites de la promesa, ya que el autor hace su interpretación, no solamente probable, sino aun preferible a otras. Tal creemos sucede con la que da a Mat. XVI, 28.

Como exploración patrística, por otra parte, en terreno virgen muchas veces, es la obra digna de todo encomio, por la riqueza de información y por el valor de un juicio equilibrado y segurísimo. Nada se echa de menos para formarse idea cabal acerca del sentido de los Padres. Los textos, además, se toman según las ediciones más depuradas. Ni faltan acá y allá juicios breves y acertados de presentación de las grandes figuras patrísticas, apreciaciones doctrinales dichas de pasada, que muestran lo familiarizado que está el autor con las fuentes de la tradición.

La obra había sido, en lo sustancial, publicada en artículos en *Estudios Eclesiásticos* y en *Gregorianum*. Aquí, puesta en clásico latín, retiene la ponderación y el equilibrio que campea en todo su decurso y regula y modera todos sus pasos. Es su dote característica. Justamente señala y censura el autor la afirmación extralimitada de algún teólogo moderno, que por ímpetu de reacción en la contienda potencia desmesuradamente la formulación de sus resultados, o el fervor oratorio del apologista, más hecho a frases enérgicas y decisivas que a conclusiones de mesurado rigor. Sólo una vez la indignación incontenida le ha inspirado una ironía de pasada contra la *alta crítica* racionalista, que trata de desembarazarse de una partícula molesta en el texto del Nuevo Testamento con el fácil expediente de darla por interpolada.

Claro está que en cuestiones tan difíciles y discutidas no es posible esperar unanimidad de sufragios de aprobación de parte de los lectores a cada una de las múltiples interpretaciones que aquí entran en juego. Así, en la solución del P. Segarra al sermón escatológico del capítulo XXIV de San Mateo, no todos verán, sin duda, suficientemente conservada la fuerza de aseveración en la sentencia de Jesucristo: *Amen dico vobis quia non praeteribit generatio haec donec omnia haec fiant*, si bien parece exacto que la explicación del P. Segarra es la de los Padres y autores antiguos hasta el Tostado. Ni resalta acaso debidamente la contraposición insinuada en el versículo 36 con el contexto anterior: *De die autem illa...* Pero, ¿qué solución podrá darse jamás en tan difícil problema que disipe hasta las menores nubecillas de pormenor? Todos los que lean este libro confesarán que el trabajo del P. Segarra supone un esfuerzo notabilísimo en una

de las cuestiones más inquietantes de la Teología. Y, atendida la comprensión total del asunto y el estudio positivo de los monumentos de la Tradición, verán que es la única obra de esta amplitud que hoy puede ofrecer la Teología en España y fuera de España.

Poner reparos de pormenor sería inoportuno. Creo que no ha tenido tanta aceptación, como en la página 297 se insinúa, la atribución a Firmico Materno de las *Consultationes Zackaei et Apollonii*, propuesta por Dom Morin (cfr. B. Altaner, *Patrologie*, Friburgo, 1938, p. 228); al testimonio de San Isidoro acerca del sentido escatológico de Mat. XXIV (p. 323), podía añadirse otro del mismo Doctor Hispalense en su obra *Liber de variis quaestionibus*, recientemente editada en el *Corpus Escurialense* por el P. A. C. Vega, 1940, p. 169; no veo que se haya utilizado en la investigación el *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana: el libro VI hubiera proporcionado varios testimonios en favor del sentido escatológico del mismo capítulo. Pero el reparo mayor es el de la presentación externa, impropia de tanto mérito. Es lástima que una obra que honra a la investigación patrística española se presente tan pobremente ataviada. Finalmente, unos índices de personas y de textos utilizados facilitarían el manejo del libro y harían resaltar la riqueza notable de su contenido.

JOSÉ MADOZ, S. I.

LEO XIII et PIUS XI.—*Litterae encyclicae de Matrimonio christiano* (Edidit F. Hürth). Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1942, 106 páginas.

En la colección *Textus et documenta*, que desde hace años viene publicando la Universidad Gregoriana, han aparecido recientemente las encíclicas *Arcanum divinae sapientiae* y *Casti connubii*, de León XIII y Pío XI, respectivamente, editadas y anotadas por el eminente profesor de moral Francisco Hürth.

Después de una breve introducción, en que se declara la tendencia particular de cada una de las encíclicas, caracterizando a la primera por su tendencia a exaltar la índole religiosa y sagrada del matrimonio, mientras que la segunda pone de relieve su dignidad moral, el R. P. Hürth nos ofrece el texto de entrambos documentos pontificios, según su respectiva edición oficial, en *Leonis XIII Pontificis maximi Acta*, II, 10-40, Roma, 1882, y en las ASS. 22, 1930, 539-92, 604.

Sendos índices sistemáticos al frente de cada encíclica, exhiben la disposición de la materia que en ellas se contiene. La encíclica *Casti connubii* lleva, además, al fin, unas notas explicativas sobrias, pero nutridas y precisas, en las que se declaran algunos puntos importantes. Llamamos la atención, entre las demás, sobre las que ilustran los números 57 y 68 del texto (conforme a la enumeración introducida por el editor para comodidad de los lectores), páginas 83-4 y 95-7, respectivamente. Sobre la cuestión de si es o no definición *ex cathedra* la condenación que se hace del abuso del matrimonio, cuando los esposos impiden adrede la aptitud natural del acto para la transmisión de la vida, Hürth se contenta con insinuar distinciones y matices que no siempre se precisan debidamente, sin llegar, empero, a proponer su opinión personal; sin embargo, creemos leerla entre líneas, como contraria a la de una definición solemne, aunque las palabras del Pontífice propongan, por otro capítulo, una doctrina infalible, que nadie puede rechazar.

También son de agradecer varias respuestas de las Congregaciones y Tribunales romanos, con las que se ilustran y amplían puntos importantes del texto, como los del onanismo, días agenésicos, esterilización, institución sexual, etc.

Z.

ALONSO MUÑOYERRO, L.—*Código de deontología médica.* Prólogo del Dr. A. Vallejo Nágera. Segunda edición. Ediciones FAX. Madrid, 1942. 224 páginas. 10 pesetas.

Anunciamos al público español, a los médicos y sacerdotes principalmente, la segunda edición del *Código de Deontología médica*, publicado en 1934 por el Dr. A. Muñoyerro.

Se le puede llamar código por su forma externa, pues dividida la materia en títulos, y subdividida en capítulos, la va exponiendo el autor en artículos breves, que imitan los de los códigos modernos de las naciones.

Así logra su triple aspiración de hacer un índice de materias completo, de exponer el criterio moral en los puntos principales y de dar orientación bibliográfica. Con todo, su nombre de código no debe llamar a engaño a los lectores; no se trata de meras afirmaciones, ni siquiera de principios asentados escuetamente, como en los códigos modernos, sino de una verdadera exposición, sumaria, sí, pero debidamente razonada, al menos en los puntos más importantes o más difíciles.

Este código del Dr. Muñoyerro, que vino a llenar un vacío casi absoluto en nuestra bibliografía del ramo, es un tratado completo de los deberes profesionales del médico. Como disposiciones previas, necesita éste ciertas cualidades, no sólo físicas e intelectuales, sino también morales; y Muñoyerro las expone en el título I, en sendos artículos que completa con otro, IV, sobre el charlatanismo. En el ejercicio mismo de su profesión el médico tiene obligaciones específicas, las más de las veces de justicia, en relación con la salud corporal de sus clientes (título II), pero además obligaciones de caridad respecto de los intereses morales de los enfermos (título III). A su intervención, hoy demasiado frecuente, en la propagación o limitación de la vida humana, se dedica el título IV. En los dos siguientes se estudian ordenadamente las relaciones de los médicos para con la sociedad y entre sí mismos, siendo digno de especial alabanza el título V, en sus conceptos, tan ponderados, sobre un aspecto que apenas suelen tocar los manuales de Moral.

Después de ejercitado su oficio, el médico debe adoptar una posición equitativa en el delicado problema de los honorarios (tít. VII), y tiene que reflexionar sobre su responsabilidad médica (título VIII). Un apéndice agrupa varios puntos sugestivos, notas y documentos que no hallaron suficiente cabida antes, v. gr., la doctrina católica sobre hipnotismo y espiritismo; sobre educación y reeducación; sobre la prostitución, el duelo, la cremación de cadáveres, etc.

Si se nos permitieran algunas pequeñas observaciones a este libro excelente, que deberían manejar todos los médicos y sacerdotes, haríamos algunas, como las siguientes: en el título I, cap. I, echamos de menos alguna alusión a la destreza del médico en sus prácticas, que muchas veces no corre parejas con la ciencia teórica, y cuya falta puede imponerle deberes especiales, como observa después repetidas veces el mismo Muñoyerro; en el art. 63, § 2, nos resulta chocante el

principio que establece: «Una operación comúnmente considerada imposible por el número y calidad de las contraindicaciones, no está prohibida, por ese solo hecho, a la mano experta de un verdadero maestro de la Cirugía», y no vemos cómo pueda respaldarse en la autoridad de Payen, a quien cita para garantía; el art. 77 podría tener, tal vez, una redacción algo más precisa en su segunda parte («aun admitido el supuesto...»); en el 88 desearíamos una alusión al deber de evitar el escándalo y acaso algún reparo en admitir esas punciones del corazón, aunque se haga en las condiciones que señala el § 2; en el art. 112 se podría haber citado la respuesta del S. Oficio de 24, II, 1940, y la de 21, III, 1941, a la que se alude en ella; en el art. 116 a) no vemos la necesidad del adjetivo «expresa», y no veríamos mal que se matizara un poco más toda la afirmación, en la que juegan papel importante los principios del doble efecto y de la cooperación material.

En conjunto, el *Código de deontología médica* es una excelente recopilación de las enseñanzas tradicionales. En este sentido no es ni puede ser original. Pero sí tiene el mérito y la novedad de haber aprisionado la doctrina cierta y segura de la ética y de la religión en un articulado metódicamente dispuesto y de notable precisión. No acabamos de ver la utilidad práctica de poner al pie de cada página, respondiendo a llamadas de cada artículo y aun de cada párrafo, los pasajes correspondientes de moralistas, filósofos, médicos y juristas que avalan los principios allí establecidos. Porque, muchas veces al menos, la doctrina es patrimonio común de la ciencia ortodoxa, y por lo mismo se podrían alargar las citas indefinidamente; además dudamos de que la gente vaya a consultar de ordinario esas obras fragmentariamente. De todos modos, esas notas (algunas veces achacaríamos de algo descuidada la revisión de nombres extranjeros) son un buen testimonio de la asiduidad y diligencia del autor, y reconocemos también que pueden facilitar algo el trabajo en una academia. Acaso la experiencia personal del Dr. Muñoyerro podrá corregir esta apreciación, con lo que haya experimentado en su puesto de consiliario de la Hermandad de San Cosme y San Damián, de Madrid. En todo caso, aunque se admitieran nuestros pequeños reparos, en nada desvirtúan el valor sustancial de este código precioso, que recomendamos de nuevo a los médicos y farmacéuticos, en primer lugar, y luego a cuantos sacerdotes tengan que dirigirlos a ellos en una u otra forma.

Z.

H. Bon.—*Compendio de Medicina Católica* (Trad. esp. por el Dr. Sánchez de Rivera).—Ediciones FAX, Madrid, 1942, 608 pág. Pesetas 35.

La Editorial FAX nos ha dado, vertido al español, el *Précis de médicine catholique*, del Dr. Bon, publicado en París el año 1935.

No hemos de ocultar la primera impresión, algo chocante, que produce el ver emparejado con el sustantivo *Medicina* el calificativo *Católica*. La pretende disipar el autor con una explicación, en el prólogo: «La medicina católica... es la Medicina considerada en sus relaciones con los dogmas, la moral y la legislación de la Iglesia católica». Y luego, en el decurso de su obra, densa en contenido de propia cosecha y rica en orientaciones bibliográficas, el autor hace justicia al concepto que nos ha adelantado de *Medicina católica* y concentra en sus 608 páginas, abigarradas observaciones con las que va dando la parte de solución que le corresponde a la medicina en una porción de temas jurídico-dogmático-morales de nuestra Religión. La Pasión de Nuestro

Señor Jesucristo, ciertos hechos extraordinarios que se registran en la vida de los santos, algunos fenómenos de la vida mística, los que el autor califica de prodigios biológicos, etc., suscitan preguntas y presentan problemas en cuya solución corresponde alguna parte a la medicina. Y lo mismo se diga de la misión del médico en las dudas o dificultades que pueden ofrecer leyes canónicas, como las del ayuno y abstinencia, o normas y prescripciones litúrgicas sobre la administración y uso de casi todos los sacramentos. En cuanto a la moral, nadie negará las múltiples relaciones que ha tenido siempre con la medicina, relaciones que se multiplican con el progreso de las ciencias terapéuticas y de las experiencias biológicas.

Pues bien: el Dr. Bon aborda todas estas materias, que en el título de su obra corresponden más al calificativo que al sustantivo; pero tampoco descuida lo que es más específico del médico en cuanto tal, tanto en su aspecto científico (cuestiones anatómicas, fisiológicas, patológicas; terapéutica y profilaxis—cuarta-octava parte—), como ético (deontología general y cuestiones diversas, agrupadas en la parte novena). Añádanse una primera parte histórica y otro estudio de las instituciones médico-religiosas, y nadie podrá extrañar esos seis centenares de páginas de lectura interesantísima que ofrece este relativo compendio.

Lo que caracteriza tal vez más que otra cosa la obra del Dr. Bon es su erudición, que le lleva a plantear los problemas más diversos que pueden llamar la atención de un médico católico, en el desempeño de su profesión, ofreciéndole, si no una respuesta adecuada y completa, al menos indicaciones y referencias, acompañadas muchas veces de un ensayo de síntesis y siempre de alguna bibliografía precisa. Pero en esta riqueza de documentos y abundancia de aspectos casi enciclopédica está también nuestro principal reparo; los materiales que nos presenta son de valor desigual, y parece que precisamente ha tratado con menor detención y esmero los problemas que más afectan la conciencia del médico católico: el aborto terapéutico, la esterilización eugénica, el secreto profesional, la eutanasia, dicotomía, etcétera. En cambio, lo portentoso: prodigios de sangre, levitación, estigmatización, fenómenos psicofísicos, etc., parecen cautivar más la piadosa curiosidad del Dr. Bon. Dicho sea en alabanza suya, que en la exposición y crítica de los mismos procede con un criterio siempre ortodoxo, a veces más crédulo, sin duda, que el de muchos teólogos.

Lo dicho no debe inducir al lector a creer que se trata de una obra de mérito vulgar. No lo sería, ciertamente, la del Dr. Bon aunque no se considerara sino el esfuerzo que supone la primera o una de las primeras tentativas de reunir en un volumen todo lo que anda disperso por las revistas y memorias en infinidad de trabajos que estudian aspectos fragmentarios de cuanto puede interesar al médico católico y de lo que conviene que tengan presente el teólogo y el director de conciencias en este campo particular de la Medicina.

Desde este punto de vista no pudo ser más feliz la idea del doctor Sánchez de Rivera de facilitar su lectura también a los lectores de aquende el Pirineo; y a fe que ha salvado galanamente las dificultades de adaptación a las que se refiere en el prólogo, pues su versión es correcta y esmerada.

Sendos índices de autores (entre los que se echan de menos, por cierto, varios españoles que deberían figurar) y materias, facilitan el manejo del libro, tipográficamente presentado con diligencia. Lástima que el papel sea bastante inferior al que se emplea para libros de mucha menor utilidad.

Z.

CASIMIRO SÁNCHEZ ALISEDA.—*La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*.—Volumen de 24 × 16 cms. y 274 páginas. Facultad Teológica de la Compañía de Jesús. Cartuja. Apartado 32. Granada (España), 1942.

Actualidad palpitante ofrece hoy el Seminario clerical. Porque no hay Iglesia sin sacerdocio, ni éste rinde ordenadamente sino en razón directa de su formación espiritual y científica.

Tan compleja y delicada es la formación del sacerdote, que ella sola entraña múltiples problemas, a cual más interesante, de índole pedagógica y humanística, filosófica y teológica, canónica y social. De ahí la riqueza científica que atesora. Desde 1936 acá, cuatro investigadores han buceado el tema, cada uno sin perjuicio de los otros..., y cuenta que todavía queda mucho por hacer.

Aquí presentamos el trabajo más reciente. En el tiempo, abarca desde Trento hasta nuestros días; en la materia, desarrolla y sistematiza la doctrina de la Iglesia sobre el Seminario, fragua en que se forja y templa el carácter sacerdotal.

Dos partes distingue el autor. En la primera, estudia los cimientos echados en el Concilio de Trento y la obra subsiguiente, hasta Pío IX: breve, clara y jugosa labor de síntesis histórica. La reclutación y selección del seminarista, el mecanismo de que consta el Seminario y su función integral, como educador y como maestro; he aquí el contenido de los siete capítulos que dividen la segunda parte.

Temeroso de meter su hoz de teólogo en mies ajena, el Dr. Sánchez Aliseda deja intactos puntos de importancia canónica, como la exención del Seminario, los Consejos de administración y disciplina y el tributo seminarístico. Por eso mismo, tal vez, tampoco perfila la diferencia que existe entre el Seminario regional, en tierra de Misiones y en territorio de jurisdicción ordinaria, con ser bien notable en punto a organización. Aunque no sea de Derecho común, el peculiar relieve de la figura jurídica del Seminario propiamente pontificio también llamaría la atención del canonista. Porque, o mucho nos equivocamos, o no encaja siquiera en el tipo de Seminario regional ordinario, el cual, si puede llamarse pontificio en cuanto que su erección (c. 1.354, § 3) y sus estatutos (c. 1.357, § 4) se reservan a la Santa Sede; sin embargo, la exacta comparación de ambas figuras acusaría numerosas y radicales diferencias mutuas. Aun dentro de España, véanse los Breves con que León XIII erigió el Seminario pontificio de Comillas, confirmados este mismo año por Su Santidad Pío XII (*AAS* 34 (1942), 228-229); el original se conserva en el archivo de aquel Centro académico, y el texto puede leerse en ABAD, *El Seminario Pontificio de Comillas* (Madrid, 1928), p. 283-290. Confróntese MOSTAZA, *Razón y Fe*, 21 (1908, 2), 141-150.

La técnica del disertante nada deja que desear. Acude personalmente a las fuentes, las interpreta y cita con fidelidad; y si prodiga algún tanto textos que andan en manos de todos, como los incluídos en el *Enchiridion Clericorum*, más bien lo hace por el fin práctico que busca la publicación, que por imperativo metodológico. La exposición es nítida y ordenada; el aparato bibliográfico, poco menos que exhaustivo; el índice, analítico de materias y documentos, y alfabético de personas y materias; la presentación, finalmente, digna y aseada.

El libro es al mismo tiempo primicias de la Facultad Teológ-

ca, S. I., de Granada, y del nuevo Laureado, porque en aquélla terminó éste sus estudios y defendió su tesis el primero de todos. Que una y otro sigan fructificando para bien de la Iglesia y de la Ciencia.

F. LODOS, S. I.

CORNELIO FABRO, C. P. S.—*La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino.*—Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista. Milano, Società editrice «Vita e Pensiero», XII-381 págs. 1939.

El P. Fabro ha adquirido ya merecido renombre en el ambiente filosófico. Aparte de no pocos artículos, nos ha dado, además de la obra que reseñamos, otras dos posteriores a ella: *Percezione e pensiero* (XXXIV - 610 págs.) y *La fenomenologia della percezione* (XXVIII-459 págs.), ambas publicadas entre las colecciones de la Universidad Católica de Milán, con lo cual se prueba sin más el dinamismo fecundísimo del joven profesor del Ateneo Pontificio Lateranense de Roma.

En esta obra ha querido su autor penetrar en la médula del pensamiento tomista, formado, a su ver, por la teoría de la participación de inspiración más bien platónica, aunque armonizada con el aristotelismo fundamental de la síntesis tomista. El ensayo, pues, de tal ha sido calificado por el autor, está revestido de tupido carácter histórico; el P. Fabro ha querido situar a Santo Tomás en el tiempo y ambiente real y concreto en que se movió el espíritu del Aquinate. Así, la obra de Fabro resulta, no sin pretenderlo el autor, antes esmerándose en ello, una aportación valiosa para dilucidar el problema del influjo del platonismo y del aristotelismo en Santo Tomás. Tal es el marco dibujado en la introducción, en la que se plantea con justeza toda la amplitud del problema histórico que la formación del tomismo implica.

El estudio va dividido en tres partes, de las cuales la primera está dedicada al examen de las fuentes en que se inspiró Santo Tomás para formar el concepto de la participación. En dos secciones se estudian por separado las fuentes primarias, Platón y Aristóteles (páginas 29-67), y las secundarias, o sea, la mediación neoplatónica: San Agustín, el Seudo-Dionisio, Boecio, el autor del libro *De Causis* y Avicenna (págs. 69-119). La discusión de las fuentes es seria y de primera mano, la cual revela en Fabro no menor erudición que profundidad en el examen. Nos permitimos observar, como también lo nota Fabro varias veces, aunque luego no nos parece tan consecuente, que para clasificar las fuentes y justipreciar su influjo en un autor no debe ser considerado como primario su valor absoluto, sino el relativo con respecto al autor influído. Es decir, cierto que las fuentes primarias de Santo Tomás son el platonismo y el aristotelismo, pero no el platonismo puro de Platón, sino más bien el representado por el neoplatonismo, transmitido a Santo Tomás por obra principalmente de San Agustín y del Seudodionisio, aunque sin excluír con esto el influjo directo de Platón mismo. Creemos además que no menos que Avicenna influyó Averroes, y que debiera haber sido más atendido. Esta primera parte resume en un esquema las fuentes, completando y aun corrigiendo otro propuesto con anterioridad por E. SCHELLER (*Das Priestertum Christi*, pág. 59).

Las partes segunda y tercera estudian progresivamente el tema

propio del libro. Parte segunda: Implicaciones fundamentales de la noción tomista de participación. Parte tercera: Expansión interna y contenido de la noción tomista de participación. Ambas partes se subdividen en tres secciones.

De la segunda parte, la primera sección (págs. 123-142) estudia el realismo tomista; contraponiendo al *idealismo* platónico el realismo aristotélico, resulta la teoría de la abstracción aristotélico-tomista. La sección segunda (págs. 143-185) estudia la participación predicamental en la definición, en la composición de género y diferencia, materia y forma, y en la multiplicidad real y la contrariedad metafísica; en la univocidad formal y la analogía real. La tercera sección (págs. 187-269) es la céntrica en la obra. Su tema es la participación trascendental. Con muy buen acuerdo Fabro comienza fijando exactamente los conceptos de *ens, esse essentiae, esse existentiae*, y al hacerlo tiene presentes las observaciones de Descoqs, hacia el cual apunta no pocas veces el autor durante el transcurso de la obra. El problema se plantea en torno a la posibilidad de multiplicidad de seres espirituales, pues respecto de los materiales no tiene Fabro dificultad. La solución se la da la distinción real entre esencia y existencia, con lo cual ya el tema de la sección se concreta en el estudio de la participación con respecto a dicha distinción. Esta sección está desarrollada con esmero muy peculiar y con lujo de textos, que dan la impresión de que en ella se trata en definitiva la tesis propia del ensayo, a saber, que la distinción real trascendental está en pleno acuerdo con la teoría de la participación, como que es consecuencia necesaria de ella.

Las tres secciones de la parte tercera recorren las aplicaciones de la participación en el orden natural (págs. 275-302), en el orden sobrenatural (págs. 303-320) y, finalmente, la tercera, sintetiza la noción tomista de participación. La conclusión general trata de resolver, o al menos orientar, el problema aristotelismo-platonismo, y más en particular, agustinismo-tomismo. Fabro se reserva su juicio definitivo, aunque el lector recibe la impresión de que Fabro claramente se decide por admitir profundos influjos platónicos en el pensamiento tomista, como que ve la gran novedad tomista en la síntesis nueva de las corrientes agustino-dionisíacas con el aristotelismo.

La obra toda ha nacido del contacto inmediato y de la familiaridad con el Doctor Angélico, por el que Fabro muestra extraordinario afecto, como quien ha penetrado en su intimidad. Llevado de este entusiasmo Fabro deja correr a su pluma y a su pensamiento, y proclama en la introducción su intención de hacerlo así, sin quererse coartar metódicamente, con peligro, quizás no siempre superado, de presuponer elementos sistemáticos que debieran ser considerados en derivación de las doctrinas en estudio; lo advertimos peculiarmente en la sección tercera de la segunda parte (cfr. págs. 214 y 328). De haberse querido coartar un poco en su entusiasmo, hubiera podido Fabro hacer otro notable servicio a la investigación tomista a poca costa, con haberse sujetado a analizar cronológicamente los textos de Santo Tomás, como a veces lo hace: con esto hubiera contribuído a estudiar la evolución de Santo Tomás en sus concepciones, pues indudablemente la hubo, como en todo hombre, tanto más que fué penetrando progresivamente en las doctrinas del Estagirita. También hubiéramos visto con gusto que hubiese afrontado más enérgicamente algunos problemas que salían al paso en el transcurso de la obra, entre otros, el planteado por FUETSCHER, que acusa al tomismo de excesivo paralelismo entre el orden lógico y el real; Fabro tenía varias ocasiones para ello (por ej., pág. 160). Quizás se hubiera aclarado así el sentido que Fabro da a su afirmación de que no existen sino dos composicio-

nos, o real o lógica, porque de hecho no se dan sino dos modos de ser, uno ontológico-objetivo y otro lógico-subjetivo; parece que, según las declaraciones explícitas de Santo Tomás, debe admitirse todavía otro orden, que es el absoluto, independiente y superior al orden lógico o abstracto y al real (pág. 367).

Pero no eran necesarios estos complementos para que el ensayo de Fabro se llevara a término. En definitiva, nos parece que el P. Fabro ha demostrado el valor céntrico que a la participación debe darse en la concepción tomista, y que con su trabajo ha dado un gran paso de avance para la investigación del influjo platónico y agustiniano en el pensamiento de Santo Tomás. El ejemplo de Fabro, que puesto en contacto inmediato con Santo Tomás mismo ha penetrado en su espíritu y se ha impresionado profundamente con la genial grandeza de aquella inteligencia angélica, impulse a todos a estudiar al Santo Tomás real e histórico, que permanece vivo, aunque recóndito, en sus escritos.

J. Iturrioz, S. J.

Cornelio Fabro, C. P. S.—*Percezione e pensiero*.—Milano, Società editrice «Vita e Pensiero», 1941, pp. XXXIII-616, 250 × 170.—Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Serie Prima, *Scienze Filosofiche*, vol. XXXIII.

El presente libro presupone otro del mismo autor titulado «La Fenomenología della Percezione», Milano, 1941, el cual es la introducción obligada de esta obra. En aquel volumen había hecho la fenomenología de la percepción y del pensamiento y había demostrado lo insuficiente de la teoría del asociacionismo y de la teoría de la Forma (Gestaltthéorie) para explicar toda la riqueza y verdad de la percepción y del pensamiento. Ahora no se contenta con la descripción fenomenológica del pensamiento y de la percepción, ni con la mera refutación de teorías insuficientes, sino que emprende la tarea positiva y constructiva de descubrir el principio o los principios que expliquen suficientemente los fenómenos y que puedan sustituir a los anteriormente rechazados del asociacionismo y del gestaltismo.

El hecho de la percepción es inegable. Decimos con verdad: yo veo un árbol, una mesa, un hombre. Esta aprehensión es un hecho simple, pero que presenta las siguientes propiedades: nos exhibe una multiplicidad de datos experimentales, pero unificada; tiene ciertas propiedades extensivas, como son magnitud y configuración; tiene propiedades cualitativas y diferenciales, como son el color, sabor, olor, calor o frío, y suavidad o aspereza; y, por fin, toda esta unificación está como solidificada, unida y sustentada por alguna categoría de valor o de ser. Así, por ejemplo, cuando percibimos el árbol, vemos una muchedumbre de elementos extensivos, como son: el tronco, las ramas, las hojas; otra muchedumbre de elementos cualitativos, como son: el color, el olor, la suavidad de sus frutos; y todos estos elementos unificados bajo alguna categoría de valor, y por eso lo miramos con interés como cosa útil para la construcción o para el embellecimiento del campo; y también bajo alguna categoría del sér, y así lo sentimos como substancia, o como árbol, y esto no sólo en concreto, sino sabiendo el significado de ser y de valor de todo el conjunto. Por esta descripción se ve que la percepción es una aprehensión de un objeto presente y dado por la sensación, en la cual aprehensión se encuentran entrelazados de una manera inseparable elementos sensibles

de la experiencia presente y pasada, y elementos inteligibles. Por esto se ha de investigar con todo cuidado cómo se forman estas unificaciones, tanto sensitivas como intelectuales, y qué relación guardan entre sí esas unificaciones, esos elementos sensibles e inteligibles. De aquí el título dado a la obra de *Percezione e Pensiero*. Hasta aquí el hecho.

El problema es: ¿Cómo podemos decir con verdad que vemos un árbol, un hombre, a Corisco, nuestro amigo, o al hijo de Callias? A lo más podríamos decir que vemos magnitudes figuradas y coloreadas; pero que esas magnitudes sean de un árbol, de un hombre, de un amigo, no es objeto de la vista o del tacto, y por tanto no podemos decir que percibamos esas razones especiales.

Pero este problema equivale a otros muchos, como son: ¿Cómo el objeto externo pasa al sujeto cognoscente, y viceversa, cómo el sujeto, sin salir de sí, pasa al objeto? ¿Cómo la multiplicidad de datos que vienen a veces de tan diversos sentidos, como la vista, el tacto, el olfato, el gusto, convergen en la unidad de un solo todo y no forman en la conciencia una muchedumbre de datos dispersos? ¿Cómo esa unidad de objeto es percibida bajo las categorías de valor, o de ser, o de substancia, y de causa en que radican las propiedades sensibles, siendo así que esas razones no son sensibles? ¿Cómo es posible que el ser, que percibe intelectualmente el significado y las razones inteligibles del objeto dado, se sienta uno con el que percibe por el sentido esas mismas razones en concreto? Y ¿cómo todo el sujeto se siente unificado bajo la más estricta unidad en medio de tanta muchedumbre de afecciones sentimentales y cognoscitivas?

Como se ve, el problema es amplísimo, y merece la atención asidua del investigador y el espacio de una obra extensa. La solución no puede ser simple, sino compleja, y toda ella se contiene en la dirección de la filosofía escolástica, y más determinadamente, tomística.

La obra tiene tres secciones. La primera trata del problema del conocimiento sensitivo y de las diversas organizaciones o unificaciones que se hacen de los datos sensibles para formar diversos objetos. La segunda trata del pensamiento, no lógico, sino vivido y en conexión con la realidad dada por la experiencia. La tercera trata de los problemas más importantes que ofrece la fenomenología de la percepción, como son el psicológico, que atiende al desarrollo de la percepción; el crítico, que atiende al origen de la persuasión de realidad de nuestras percepciones, y el metafísico, que atiende a explicar cómo percibimos el ser, la substancia, la causa. Termina la obra con las conclusiones deducidas de toda la exposición doctrinal, con nuevas aclaraciones.

Un solo defecto encontramos en el libro, y es la desmesurada difusión de sus exposiciones, que hace fatigosa la lectura; repite sin fin las cosas con el deseo de mayor claridad, pero termina por cansar y ofuscar la atención.

Fuera de este defecto hemos de alabar el libro, casi sin reservas. La presentación externa es excelente. La riqueza de análisis y de críticas contra asociacionistas y gestaltistas es inagotable. La doctrina en que se apoya es el más depurado tomismo. Una novedad de la obra es la revalorización de la cogitativa, tan poco apreciada hoy día aun por los más rígidos neoescolásticos. Creemos, sin embargo, una exageración cuando flagela a otros escolásticos que negaron la cogitativa en el sentido en que él la entiende, y cuando dice que si se suprime la cogitativa se quita a la gnoseología tomista una base fundamental; esto es, dar pie a los no escolásticos para pensar que la gnoseología tomista tiene poco valor cuando tiene por bases esenciales fundamentos tan movedizos.

Nos parece que la obra tiene un valor decisivo para refutar, por una parte, a los asociacionistas, y por otra parte, a los defensores de la gestalttheorie; contra estos últimos el P. Fabro hace ver que además de las estructuras meramente fisiológicas se necesitan especies intencionales, y que no todas las figuras nos son meramente dadas por el objeto exterior o las estructuras fisiológicas, ya que intervienen elaboraciones muy finas del sentido común, de la fantasía, de la memoria primaria y secundaria, y sobre todo de la cogitativa y del pensamiento. Por eso dijo muy bien ya desde el principio que en la percepción ni la Gestalt es todo ni todo es Gestalt.

J. Hellín

Cornelio Fabro, C. P. S.—*La Fenomenologia della Percezione*.—Milano, Società editrice «Vita e Pensiero», 1941, pp. XXVII-446, 250 × 170 mm. — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore», Serie Sexta, *Scienze Biologiche*, vol. XIII.

Entregada ya a la imprenta la nota que precede sobre *Percezione e Pensiero*, hemos recibido el volumen sobre *La Fenomenologia della Percezione*, el cual queremos presentar también a nuestros lectores.

El fin de la obra es hacer una exposición histórica de la manera cómo los psicólogos han descrito la percepción sensible, notar las faltas en que han incurrido, y, finalmente, proponer la descripción que a él le parece más ajustada a la verdad.

Trata primero del asociacionismo o atomismo psicológico cultivado por Hume, los dos St. Mill, Wundt, etc. Después expone la reacción primera contra esta teoría, que es la teoría de la Gestaltqualität, cultivada por Lotze, C. Ehrenfels, etc. Como esta teoría mostraba casi los mismos defectos que el asociacionismo, fué sustituída por la Gestalttheorie, fruto de los trabajos de Wertheimar, Koffka, Köhler, etcétera. También esta teoría la rechaza el P. Fabro, no sólo por el craso materialismo de que se alimenta, sino también porque en la fenomenología de la percepción desatiende el elemento principal, la noción de objeto o cosa, que es raíz de las propiedades cualitativas y extensivas de la forma o Gestalt, y es el factor principal para unificar de modo determinado los elementos de la percepción.

No hace muchos años estaba la Gestalttheorie en la cumbre del favor y de la celebridad, y ya apenas quedan trazas de ella. Gran parte de sus cultivadores eran judíos alemanes, y al ser desterrados no pudieron continuar sus actividades gestaltistas. A pesar de esto, la literatura que han dejado es inmensa; los experimentos que han acumulado son innumerables y sutilísimos; las críticas, muy encontradas, y grande la confusión sobre cuáles eran sus méritos y deméritos, y qué es lo que se les ha de conceder y negar en sus doctrinas. No había una obra de conjunto que al mismo tiempo diese una información abundante y de primera mano sobre la materia y estuviese informada de recto criterio. El Rector Magnífico de la Universidad Católica de Milán, P. Gemelli, encargó la tarea de hacer una obra semejante a un discípulo suyo muy aprovechado, el Dr. Cornelio Fabro, el cual ha llevado a cabo su cometido con gran satisfacción del P. Gemelli. Todos debemos estar muy agradecidos al autor por haber puesto al alcance de los lectores católicos una literatura difícil de obtener, por haberles explicado el sentido de los problemas que se ventilan, por haberles dado criterios rectos de solución y por haber contribuído de una manera nada despreciable al progreso de la cien-

ciá en esta parte. Con obras como ésta, la Universidad Católica de Milán cumple bien su cometido de iluminar las mentes de los católicos, hacer progresar la ciencia y corregir los yerros de teorías temerarias.

J. HELLÍN, S. I.

HENRY, PAUL, S. J.—*Etudes Plotiniennes.*—I. *Les états du texte de Plotin.*—Paris, Desclée de Brouwer et Cie. XXXII-426 págs. *Etudes Plotiniennes.* — II. *Les Manuscrits des Ennéades.* Ibíd., XLVIII-352 págs.

La personalidad del autor está bien acreditada en los temas plotinianos. Desde 1932, y bajo los auspicios del Fonds National de la Recherche Scientifique del Estado belga, el P. Henry vive entregado fervorosamente al estudio de la obra de Plotino. Como primicias de sus trabajos publica en 1933 *Recherches sus la Préparation Evangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin publiés par Eustochius*, y un año más tarde, en 1934, su *Plotin et l'Occident*. En 1937 la Real Academia de Bélgica edita su memoria *Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin*. Al año siguiente, 1938, el P. Henry presenta a la Sorbona, para su doctorado en Letras, el primero de los dos volúmenes, que hoy ofrecemos a nuestros lectores, *Etats du texte de Plotin*, y como tesis complementaria el ensayo filosófico intitulado *La visión d'Ostia, Sa place dans la vie et l'oeuvre de Saint Augustin* (París, Vrin, 1938).

Meta principal e inmediata de tan fecunda labor es el restablecimiento crítico del texto de las *Enneadas*. Prolegómenos a esta edición crítica en preparación son los dos volúmenes que nos ocupan. El primero, *Les états du texte de Plotin*, nos ofrece, como el mismo título lo indica, las fases sucesivas por que atraviesa la obra de Plotino en el cauce de la tradición indirecta, es decir, en el arsenal riquísimo de testimonios—citas, referencia, traducciones—, cuyo valor no es necesario ponderar en orden a la reconstrucción del texto original que se busca. Pero naturalmente no se trata de la mera transcripción de esos testimonios, sino de su más exigente depuración crítica. De esta manera, el trabajo del P. Henry ostenta un doble mérito: al interés de su estudio para su objeto inmediato, el texto de las *Enneadas*, se une no pocas veces el no menos estimable resultado de la restauración crítica de importantes fragmentos de obras literarias de la antigüedad. El autor recoge y examina sucesivamente interesantísimo documental de Porfirio, Eusebio, Cirilo de Alejandría, Teodoreto, siempre con exhaustiva referencia y beneficio de las fuentes manuscritas de mayor valor para su búsqueda. Especial mención merece el capítulo dedicado a San Basilio: el P. Henry le atribuye resueltamente el *De Spiritu*, cuya inspiración plotiniana descubre y analiza con notable sagacidad. Más adelante detienen su atención los fragmentos plotinianos de los filósofos de los siglos V y VI: Sinesio, Hermias, Proclo, Marino, Simplicio, Juan Filópono. Acercándonos ya a la época de la tradición manuscrita, el autor consagra todo un capítulo a las referencias plotinianas conservadas en el *Léxico* de Suidas, en los comentarios a *Sinesio* de Nicéforo Gregoras, y en el *Pseudo-Lydus*, escoliasta o compilador dependiente de Máximo Planudio.

Con el volumen segundo de sus estudios plotinianos, *Les Manuscrits des Ennéades*, el autor completa el trabajo de preparación de la edición crítica. En la amplia introducción examina el autor los anteriores intentos de crítica textual de las *Enneadas*, realizados por Frie-

drich Creuzer, A. Kirchhoff, H. F. Müller, Emile Brehier. De estas ediciones, las dos últimas son sin duda las más apreciables; sin embargo, representan aún nivel muy bajo para las exigencias de la moderna crítica. Henry tiene también en cuenta los trabajos de H. Oppermann y J. Cochez, muy beneméritos ambos para la historia de la tradición manuscrita de las *Enneadas*. Henry pretende superar todos estos trabajos de sus predecesores con la completa colación de los testigos manuscritos de la obra plotiniana y por este medio lograr reconstruir con la máxima seguridad el texto arquetípico. A este fin se propone como objeto inmediato de este segundo volumen de los Prolegómenos: 1.°, hacer el inventario pormenorizado de todos los documentos de la tradición directa; 2.°, notar las afinidades que aparecen entre los documentos, y esto con independencia de su valor propio y antigüedad; 3.°, en la masa de los documentos distinguir aquellos que tengan valor de fuentes principales en orden a la clasificación de los manuscritos por familias. Henry nos da, pues, no sólo la caracterización completa de los manuscritos, sino también los datos necesarios que justifican la valoración de sus méritos y particulares ventajas para la empresa crítica. El número de los manuscritos descritos se eleva a sesenta y uno. De ellos merecen especial mención por nuestra parte los núms. 4.784 y 4.732 de nuestra Biblioteca Nacional y los códices T. III, 18, *graeci* 112 y 171 del Monasterio de El Escorial. Henry recoge también la noticia de otros códices perdidos, que al parecer pertenecieron un tiempo a aquellas Bibliotecas: del uno se hace referencia en el *Memorial de los libros griegos de mano de la librería del Sr. D. Diego Hurtado de Mendoza* (British Museum, ms. Egerton, número 602, ff. 289-296), escrito probablemente en 1546 por Melchor Cano. En este Memorial se menciona un códice intitulado *Plotini Philosophi Enneades* 6, que con los otros manuscritos de Hurtado de Mendoza debió pasar a la Biblioteca escurialense; el segundo manuscrito perdido, a que nos referimos, es el designado por Henry con la sigla *Matr.* 0.67, que debía formar la segunda parte del ya citado 4.784 de la Biblioteca Nacional y ser posesión de ella en otro tiempo.

La obra del P. Henry bien puede presentarse como modelo en su género. La técnica en la presentación del texto y aparato crítico revela una disciplina científica y un gusto refinado difícilmente superables. Figura tan autorizada en la materia como H. R. Schwyzer, no duda en afirmar que la obra de Paúl Henry es la más importante aportación realizada hasta ahora para el restablecimiento del texto de Plotino.

R. Ceñal.

Franceschini, Ezio.—*Leggenda Minore di Santa Caterina da Siena* (Publicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Serie IV: Scienze Filologiche, vol. XXXVIII), Milano, Vita e Pensiero, 1942. XV-167 págs.

Tres son las fuentes latinas de la biografía de Santa Catalina de Siena: I, la *Leyenda Mayor*, de Raimundo de Capua; II, la *Leyenda Menor*, de Tomás de Siena; III, las *Leyendas Breves*, de Maximino de Salerno y de Antonio della Roca. Objeto especial del presente libro es la *Leyenda Menor*, de Tomás de Siena. Hasta ahora, el estudio más completo escrito sobre ella era el de R. Fawtier, *La Légende Mineure de S. Catherine de Sienne*, publicado en «Mélanges d'Archéol. et d'Hist. de l'Ecole française de Rome», 32 (1912), 397-509.

BIBLIOGRAFIA

JOSÉ FRÖBES, S. I.—*Compendio de Psicología experimental.*—Biblioteca Oniense. Sección de traducciones, núm. 1.—Versión de José A. Menchaca, S. I.—Editorial Razón y Fe, S. A. Exclusiva de venta: Ediciones FAX. Madrid.—359 págs.; en 4.°

La presente obra es la traducción del Compendio que el R. P. Fröbes escribió de su *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*. Este libro voluminoso, en dos tomos, es ya conocido y altamente estimado del público español, merced también a la fiel y benemérita labor traductora del R. P. Menchaca. Es obra sin disputa la mejor en su género, para resumen, enciclopédico y sólido a un tiempo, de los conocimientos y progresos actuales en el campo vastísimo de la Psicología experimental. La recta interpretación filosófica de los experimentos positivos, que de hecho y de derecho deben servir más bien para la fundamentada exposición de las tesis de Psicología racional, el acopio abundante de referencias y datos, y precisamente de los últimos datos proporcionados por las experiencias; la consideración amplia de todo el campo de la Psicología experimental sin empequeñecer su horizonte, como lo han hecho determinadas escuelas, a un solo aspecto de la vida psíquica..., todo ello hacía sumamente recomendable la citada obra para psicólogos y filósofos y demás científicos relacionados con las manifestaciones de la vida. Y no sólo para ellos, porque no es necesario encarecer la importancia de estos estudios para los educadores en todas las ramas de la Pedagogía, sin excluír aquella pedagogía superior y arte de las artes que se llama dirección de los espíritus y de las almas.

El presente compendio presenta, en resumen, lo mejor de la obra voluminosa. A veces tal vez el esquema o la concisión, propios de esta clase de libros, invitarán a la labor explicativa del profesor en las aulas y la favorecerán, o acuciarán el deseo de consultar la obra extensa u otras monografías particulares; y en todo caso, siempre se tendrá aquí una iniciación segura del todo y notablemente provechosa.

MIGUEL NICOLAU, S. I.

SIMÓN, JESÚS, S. J.—*A Dios por la Ciencia.*—Prólogo de Juan Tusquets.—Editorial Lumen. Barcelona. 285 pág., 20 ptas.

He ahí un libro sumamente útil, sobre todo para sacerdotes, apologistas y lectores de cultura media más dedicados al campo de la literatura que al de las ciencias. En su lectura encontrarán los jóvenes una «confirmación» de su fe en Dios. Y decimos «confirmación»

páginas dedicadas a la resurrección espiritual de la Península Ibérica: la nueva España, con su estructura netamente católica, sin compromisos ni bastardeos de ningún género, aparece allí con toda la potencia de su tradición y de su espíritu, como el más firme bastión de la catolicidad en la Europa futura.

R. CEÑAL.

TOMÁS Y JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU.—*Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I.—Madrid, Asociación española para progreso de las Ciencias, 1939. XII × 661 páginas.

La esperanza de ver pronto completada esta ingente obra con su segundo tomo, ha sido la causa de que sólo con algún retraso la hayamos presentado a nuestros lectores. Los trabajos ordinarios de los dos hermanos Carreras nos obligan a una forzosa espera, y es preciso resolverse a dar cuenta al menos de este primer volumen, que comprende una introducción general a la filosofía española en la Edad Media y el estudio de la misma en el siglo XIII: los siglos XIV y XV y el desarrollo ulterior del lulismo se dejan para el tomo segundo, que ojalá veamos presto publicado.

Los estudios que toda una serie de medievalistas españoles y extranjeros han ido dedicando desde hace algunos lustros a la investigación de nuestra cultura medieval, sin llegar, ni con mucho, a una perfecta saturación, bastan ciertamente para poder trazar sobre ellos una primera síntesis de algún modo completa: eso es lo que, ya en el prólogo, nos dicen los autores que quiere ser esta obra.

La introducción está muy ingeniosamente tratada: a la vez que presenta el ambiente en que se desarrolló la filosofía cristiana medieval y los medios de que dispuso—universidades y bibliotecas—se van exponiendo sumariamente corrientes culturales, jurídicas, didácticas, literarias y religiosas, que—sin ser estrictamente filosóficas, y sin merecer por lo mismo un desarrollo completo—no podían silenciarse en una historia general de la filosofía española. Lo que no aparece claro es si es ésta una introducción a toda la filosofía medieval o sólo a la del siglo XIII, pues mientras su primer capítulo historia «el ambiente cultural en la España del siglo XIII», el segundo—«Las bibliotecas españolas de la Edad Media»—se extiende hasta los albores del renacimiento: Alfonso el Magnánimo, Santillana, Isabel la Católica. Además, incluyéndose muy acertadamente en la filosofía española a Pedro Hispano, parece que debería decirse también algo, en esta introducción, de las corrientes del pensamiento cristiano en Portugal y del ambiente de su Corte.

La parte segunda abarca en tres extensos capítulos toda la filosofía docentista, menos la figura compleja y luminosa de Ramón Llull: Pedro Hispano, «La escolástica en la Facultad de Teología» (Miguel de Fabra, Ramón Martí, Ferrer, Bernardo de Trilla, el tomismo catalán, Gonzalo de Valboa y Alfredo Gunter) y Arnaldo de Vilanova, representante del antiescolasticismo medieval. Desde el moderno renacimiento de los estudios medievales nadie había intentado una síntesis de todos los trabajos parciales y fragmentarios; investigadores especializados en Pedro Hispano podrán ampliar y aun tal vez rectificar tal cuál frase o apreciación, pero la síntesis de los hermanos Carreras es de una solidez inconmovible. Bueno hubiera sido, con todo,

investigaciones saca pruebas y confirmación de la doctrina católica.

El capítulo V. «Origen de la vida», está muy bien en su parte negativa, refutación de la generación espontánea, pero se olvida algo de la teoría mecanicista. si bien indirectamente algo la toca en las afirmaciones de Wilhen Branco [pág. 74], aunque son dos problemas distintos el de la transformación de la materia inorgánica en orgánica o mejor organizada, y el que la vida quede totalmente explicada por leyes físicoquímicas. Puede muy bien subsistir el primero, siendo falso el segundo.

Juzgamos la obra sumamente útil y atractiva, como lo hemos oído ya a varios sacerdotes que la han leído. Esperamos que tendrá pronto segunda edición. En la cual quizás convendría algún ligero retoque.

En la pág. 231 hay una ligera oscuridad. Sería de desear mayor precisión al hablar de la respiración y de la función clorofílica.

Se echa de menos en el libro algún capítulo dedicado expresamente al mundo físicoquímico. La ley de Gulter y Wagee, y el principio de Le Chatelier se prestan a multitud de argumentos y ofrecen hechos abundantes y muy probativos en esta materia. La unidad que a muchas leyes de Química, al parecer inconexas, da el simple concepto de «equilibrio químico», ofrece temas muy abordables en la nueva edición de la obra, en la cual podrían también tener cabida las modernas teorías de la constitución de la materia. En una ocasión se alude a la entropía, pero a nuestro juicio su fuerza probativa es mucho mayor que lo que expone el autor. No sólo prueba; como dice el autor, pág. 52. «que el mundo sería un cadáver sin movimiento ni actividad posible». Prueba también su origen en el tiempo y por creación.

Finalmente, creemos sería útil una ligera exposición de los principios de causalidad y razón suficiente, como lo ha hecho en un libro parecido, «Dios y la Ciencia», el P. Due, S. J. Tampoco creemos estaría de más tocar una dificultad que aborda el estado actual del problema. No creemos, mejor dicho, no hay autor científico que niegue el orden del universo. Es demasiado evidente. Sus mismas expresiones, a veces aparentemente negativas, «caos molecular» por ejemplo, no tienen este sentido. Pero son bastantes los que niegan que ese orden sea pretendido; niegan una teleología formal, aunque admitan una material. Este es el punto crítico del problema el día de hoy. El autor contesta a esta dificultad de paso y «expositivamente» en repetidas ocasiones. Pero convendría tratarla en serio y con cierta detención al comienzo o fin de la obra. Recientemente lo hemos visto admirablemente tratado en el libro del P. Marcozzi, S. J. «Il problema di Dio e le scienze naturali» [Milán, 1941].

Digamos para terminar que la presentación es elegante. Las láminas, atractivas y curiosas; el estilo, variado; la erudición, abundante; el humorismo, sano; todo lo cual hace amena su lectura, por lo cual deseamos ver pronto la segunda edición.

FERMÍN LATOR, S. J.

Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis catholicae.—Nova Series, vol. VII, anno 1941.—Taurini-Romae, Marii E. Marietti. MCMXLI. 265 págs.

Las actas de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás siempre ofrecen sorpresas; ni puede menos de ser así, dado el fun-

paña fué siempre y en todo momento católica, apostólica y romana».

La monografía sube de valor con la abundancia de fuentes documentales que el autor cita por extenso y traduce con toda exactitud. Si alguna deficiencia se le pudiera notar en esto es la de no servirse a veces para los textos de las últimas ediciones críticas. La letra de los cánones de Sárdica tiene mucho más vigor y alcance en la edición de Turner, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta iuris antiquissima*.

Por serme especialmente grato el tema, me voy a permitir hacer algunas acotaciones al margen de las sabias páginas del P. Vega. Sirva todo ello para ilustrar en lo posible el tesoro de nuestras patrísticas.

Acerca del Concilio de Sárdica pudiera haberse incluído el documento más importante, que es el de la Carta, que, juntamente con los Actas, enviaron aquellos Padres al Papa Julio. Dice así: «Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem de singulis quibusque provinciis referant sacerdotes» (cf. *Scholastik*, I, 1926, p. 259-260).

Al ponderar el romanismo de la Liturgia visigoda (p. 79-80), pudo haberse especificado la *fiesta de la Cátedra de San Pedro*, celebrada en España en época anterior a la conquista árabe, según un *homiliario* de la Iglesia toledana, publicado hace años por Dom Morin (*Anecdota Maredsolana*, I, 409). Del *Sermón* que allí se leía dice el sabio benedictino: *Omnino dignus qui legatur, praesertim cum admodum pauci ex antiquitate supersint qui nuini de Cathedra Petri tractatus. Mirifice in eo extolluntur privilegia Pétro a Christo collata* (Ibid.).—En la página 91 habría que precisar algunos puntos. La singular etimología *Cephas = caput* tiene su origen, a lo que parece, en Optato Milevitano: *Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primum cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium Apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus* (*Contra Parmenianum Donatistan*, II, 2). El Papa Virgilio en su Carta a Profuturo de Braga recoge la misma derivación: *...beato tamen Petro concessum est ut ceteris praeemineret, unde et Cephas vocatur, quia caput est et principium omnium apostolorum* (en Aguirre, *Coll. Max.*, t. II, p. 277). Así pasa al inmenso caudal de San Isidoro, el cual la refuerza con el enlace griego, de su invención según parece. *Cephas* = κεφαλή: *Petrus ...Cephas dictus, eo quod in capite sit constitutus Apostolorum; κεφαλή enim graece caput dicitur, et ipsum nomen in Petro syrum est* (*Etymol.*, VII, 9, 3). De San Isidoro lo toman las *Pseudoisidorianas*, v. gr., la III del Pseudo-Anacleto, y también el Decreto de Graciano y otros teólogos y grandes Escolásticos del siglo de Oro. San Cirilo de Jerusalén no contiene ese enlace, sino otro análogo sobre el nombre de *Iesus* (*Catech.*, X). La frase: *et ipsum nomen in Pétro syrum est*, la toma San Isidoro de San Jerónimo: *Cephas Pétrus, syrum est* (*De nom. hebr.*).—Para el juego de palabras *Petrus a petra* (p. 89-90), San Isidoro no se inspira inmediatamente en San Pablo, sino en San Agustín:

San Agustín, *Serm.* LXXVI, 1

(PL. XXXVIII, 479)

Ipse enim Petrus in Apostolorum ordine primus, in Christi amore promptissimus, saepe unus respondet pro omnibus... Hoc autem ei nomen ut Petrus appel-

S. Isidoro, *Etymol.* VII, 9, 2

Petrus a petra nomen accepit, hoc est a Christo, super quem est fundata Ecclesia. *Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra* nomen sortitus est, *sicut non Christus a christiano, sed christianus a Christo vocatur;* ideo-

leretur, a Domino impositum est et hoc in ea figura ut significaret Ecclesiam. Quia enim Christus petra, Petrus populus christianus. Petra enim principale nomen est. Ideo *Petrus a petra, non petra a Petro, quomodo non a christiano Christus, sed christianus a Christo vocatur.* Tu es, ergo, inquit Petrus, et *super hanc petram quam confessus es,* super hanc petram quam cognovisti, dicens: tu es Christus filius Dei, aedificabo Ecclesiam meam, id est, super meipsum Filium Dei vivi aedificabo Ecclesiam meam.

que ait dominus: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; quia dixerat Tu es Christus Filius Dei vivi; deinde ei dominus: *Super hanc,* inquit, *petram, quam confessus es, aedificabo Ecclesiam meam.* Petra enim erat Christus, super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus.

Dígase lo mismo proporcionalmente del himno litúrgico recordado en la página 80. También el pensamiento *Petrus personam Ecclesiae gestabat* (p. 89), es de procedencia agustiniana: *Inter hos pene ubique solus Petrus totius Ecclesiae meruit gestare personam* (San Agustín, *Serm.* CCXCV, 2, PL. XXXVIII, 1549).

Sean estas breves notas humilde testimonio de la riqueza de contenido del trabajo del P. Vega, y de lo sugestiva que se hace su lectura. Páginas como éstas nos hacen desear que muy pronto se realice su proyecto de una extensa Historia de la Patrística Española.

J. Madoz, S. I.

LIBROS RECIBIDOS EN LA REDACCIÓN

N. B.: Consignamos en esta sección las obras que nos llegan; pero en la sección de Bibiografía solamente haremos una recensión o crítica de aquellas que científicamente sean más importantes y conformes con la índole de nuestra Revista. En ningún caso se devolverán las obras que expresamente no hubiéramos solicitado.

Redacc. de ESTUDIOS ECLESIASTICOS: Serrano, 2. Salamanca.

De sus Autores:

Alvareda y Herra, José M.: *Valor formativo de la investigación.* Discurso leído en el acto de su recepción en la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.—Madrid. Imp. de Samarán, 1942. 48 páginas.

Alonso, Práxedes: *Pedagogía catequística.* Zaragoza, 1942. 368 págs.

Alonso, Sabino, O. P.: *La exención de los religiosos.* Salamanca, 1937. 134 páginas.

Ayuso Marazuele, Teófilo: *La Biblia de Calatayud. Un notable Códice desconocido.* Zaragoza, 1941. 26 págs. (Extracto de la Revista «Universidad».)

E. A.: *Los Jesuítas en el Levante rojo* (1936-1939). Barcelona, Ibérica, 272 páginas.

[Fernández de Villalobos y Astola, Juan]: Noticias fúnebres de don Pedro Barrantes Aldana, Canónigo que fué de la S. I. Catedral

de Burgos. Prólogo de Eloy García de Quevedo y Concellón, cronista de la ciudad. Burgos, Aldecoa, 1942. 130 págs.

RÁBANOS, RICARDO, C. M.: *El sacerdote de Cristo, según San Pablo.* Madrid, García de Paredes, 45, 1942. 220 págs.

ARIÑO ALAFONT, ANTONIO: *Colección Canónica Hispana. Estudio de su formación y contenido.* Avila, 1941. 144 págs.

De las Editoriales:

Soc. Editr. «VITA E PENSIERO», Vía L. Necchi, 2, Milano (3/20).

FABRO, CORNELIO, C. P. S.: *La fenomenología della Percezione* (Pubblicazioni dell'Univ. Catt. del S. Cuore, serie VI, vol. XIII). 1941, XXVIII-446 págs.

CASTIGLIONI, GIULIO: *Saggio di analisi delle attitudini e tendenze di scolari mediante reattivi ai fini dell'orientamento professionale* (Pubbl. dell'Univ. Catt., s. VI, vol. XIV), 1943, XV-195 págs.

Contributi del Laboratorio di Psicologia, serie ottava (Pubbl. dell'Univ. Catt., s. VI, vol. XI), 1940, VIII-538 págs.

Contributi del Laboratorio di Psicoogia, serie nona (Pubbl. dell'Univ. Catt., s. VI, vol. XII), 1940. 416 págs.

INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE
Place Card. Mercier, 2. Louvain.

DE WAELHENS, A.: *La Philosophie de Martin Heidegger.* 1942, XII-380 páginas.

EDITORA NACIONAL, Madrid

BAYLE, CONSTANTINO, S. J.: *España y la educación popular en América.* Segunda edición, corregida y aumentada. (Biblioteca Imperio, II.) 1941, 440 págs.

Edit. HERDER. Balmes, 22, Barcelona

HOLZNER, JOSÉ: *San Pablo, heraldo de Cristo. Una vida de héroe al servicio del Evangelio.* Trad. del alemán por J. Monserrat, S. J., 1942. 452 págs.

Ediciones FAX. Plaza de Santo Domingo, 13. Madrid.

TERRIEN, J. B., S. J.: *La Madre de Dios y Madre de los hombres, según los Santos Padres y la Teología.* 2.ª edic. española. 1942, 4 vols. de 272, 268, 372 y 304 págs.

LEBRETÓN, JULIO: *La vida y doctrina de Jesucristo N. S.* Trad. de F. Cereceda, S. J., 2 tomos de 364 y 372 págs.

FILLION, L., CL.: *Vida de N. S. Jesucristo. Exposición histórica, crítica y apologética.* 3.ª edic. española. 1942. 4 vols. de 392, 296, 480 y 416 páginas.

BLESS, H.: *Psiquiatría pastoral (Psicopatología moral).* Traducción del P. Moseguer, S. J. 1942. 276 págs.

GUCHTENEERE, RAOUL DE: *La limitación de la natalidad (Birth-Control).* 3.ª edic. esp. 1942. 184 págs.

GUERRERO, EUSTAQUIO, *S. J., Disciplina social y obediencia cristiana.* 1942. 164 págs.

SOLER DE MORELL, JUAN, S. J.: *Mirando a Cristo.* 3.ª edic. 1942. 248 páginas.

VILA CREUS, PEDRO, S. J.: *Manual de orientaciones sociales.* 1942. 248 páginas.